UNIDAD ESPECIFICA

DE LA

CONTEMPLACION CRISTIANA

POR

FR. IGNACIO G. MENÉNDEZ-REIGADA, O. P.
Profesor de Teología en San Esteban de Salamanca.

(Extracto de *La Ciencia Tomista.*)

MADRID
IMP. DE LA "REV. DE ARCH., BIBL. Y MUSEOS"
Olózaga, núm. 1.
1926

E 6

LIBRARY OF PRINCETON
JUL 21 1926
THEOLOGICAL SEMINARY

UNIDAD ESPECIFICA

DE LA

CONTEMPLACION CRISTIANA

POR

FR. IGNACIO G. MENÉNDEZ-REIGADA, O. P.
Profesor de Teología en San Esteban de Salamanca.

(Extracto de *La Ciencia Tomista.*)

MADRID
IMP. DE LA "REV. DE ARCH., BIBL. Y MUSEOS"
Olózaga, núm. 1.
1926

DEL MISMO AUTOR

La primera Comunión de los niños (agotada).

Séptimo Centenario de la Orden de Predicadores (agotada).

Los impugnadores de la mística (agotada).

La contemplación adquirida y la escuela pseudo-teresiana (próxima a agotarse), 0,40 ptas.

Cualidades del Director espiritual, 0,40 ptas.

En preparación.

La ciencia de la oración.

A MI HERMANO FRAY ALBINO

OBISPO DE TENERIFE

Tres razones, entre otras, me mueven a ofrecerte este modesto escrito. La primera, porque eres mi hermano, mi hermano querido, que entiendes el lenguaje del corazón, y así no mirarás tanto la pequeñez del presente que te hago cuanto el afecto que esta página rezuma. La segunda, porque siempre hemos tenido los dos unos mismos ideales, y de los tuyos han caído algunas veces en mi alma las gotas que en la tuya rebosaban; y así no te desdeñarás de que tu nombre figure aquí al lado del mío, para dar con el tuyo a este escrito la autoridad y el prestigio de que el mío carece. La tercera, porque eres Obispo, y a los Obispos incumbe velar por la pureza de la doctrina y conducir las almas a pastos saludables, donde no germinen hierbas ponzoñosas; y conociendo yo el ansia de verdad que te devora y el celo que te consume por conducir las almas a Dios, que es el supremo ideal que alienta todos nuestros ideales, no puedo pensar que no te sea grato este escrito mío, que no tiene otro fin que defender la causa de la verdad, desbrozando los caminos que conducen a Dios las almas de algún escombro que la incuria o flaqueza humana hubieran amontonado, en el cual algunos tropezar pudieran.

Sabiendo cuán amante he sido siempre de las buenas letras, como tú también lo eres, tal vez eches ahora de menos la forma literaria, el ropaje de gala con que otras veces he procurado vestir mis conceptos; mas te diré que fué intencionado este descuido, a fin de que nada empeza los esplendores de la verdad.

Dale, pues, tu bendición a este hijuelo mío desmedrado, para que vaya por el mundo haciendo bien a todos cuantos encuentre al paso; y, si te parece bien, confírmale, *por si alguno se levantare contra él con mano airada.*

Besando tu anillo pastoral, implora también tu bendición tu hermano,

Fr. Ignacio.

Salamanca, Fiesta de San Vicente Ferrer, 5 de abril de 1926.

Digitized by the Internet Archive
in 2015

https://archive.org/details/unidadespecifica00mene

UNIDAD ESPECÍFICA DE LA CONTEMPLACIÓN CRISTIANA

No hay como el método escolástico para precisar las cuestiones, abreviar o totalmente evitar las discusiones, y establecer una verdad o destruir un error. Por eso en el presente artículo nos proponemos seguirlo con toda fidelidad. Acaso él pueda contribuír a que encuentren la luz los que sinceramente la busquen y reine finalmente la paz entre "los hombres de buena voluntad".

La tesis que nos proponemos demostrar podemos formularla de la siguiente manera:

No hay más que una especie de contemplación cristiana, que es la contemplación infusa y totalmente sobrenatural.

Antes de probar la tesis, bueno será explicar un poco los términos.

Entendemos por *contemplación* una atenta y simple mirada o intuición de la verdad, en la cual la mente permanece fija (1). En esta noción descubrimos tres elementos esenciales: 1.° Simplicidad en el acto del entendimiento, en lo cual conviene con la simple aprensión y se diferencia del juicio y de otros actos de la mente. 2.° Presencia y manifestación de la verdad al entendimiento para que sea vista de él por sí misma; no como una simple proposición de la verdad que no implica adhesión por parte del entendimiento, aunque tal vez asienta a ella movido por la voluntad o por otro criterio extrínseco, sino en cuanto que la verdad misma se presenta a la razón y se le manifiesta. 3.° Fijeza y atención en esta mirada, pues no puede haber propiamente mirada o intuición que no sea atenta, ni se dice contemplación una intuición momentánea (2).

---

(1) "Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. Unde idem Richardus dicit lib. I *De contempl.*. cap. IV, col. 67, quod *contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas.*" (II-II, q. 180, a. III, ad 1.um.)

(2) "Cessante discursu *figitur* ejus (animae) intuitus in contemplatione unius simplicis veritatis." (II-II, q. 180, a. VI.)

La contemplación no es, pues, una simple aprensión, que es un acto imperfecto de la mente, aunque convienen en la simplicidad del acto; ni es un juicio, aunque envuelve un juicio de un modo virtual y eminente; ni es un discurso, o raciocinio, o meditación, ni el juicio sintético que se forma después de estos actos, aunque ellos puedan preparar el camino para la contemplación; no es una consideración, que tenga por objeto fijar en nuestra mente alguna verdad; ni es una investigación o especulación (1), en que el alma puede a veces quedar como suspensa o indecisa en el camino de la verdad que busca. En la contemplación el entendimiento no afirma ni niega, ni compone ni divide, ni busca ni indaga, ni pasa de una cosa a otra, sino que está fijo mirando la verdad que se le manifiesta. Sin embargo, no se requiere que esta visión sea clara, pues en medio de la mayor oscuridad se puede percibir la presencia de un objeto por algunas manifestaciones suyas.

Decimos *cristiana* para distinguirla de la contemplación filosófica, como la que puede tener un gentil. Y no la llamamos cristiana solamente por razón del sujeto, en cuanto que es un cristiano el que contempla ; ni tampoco por un motivo extrínseco, en cuanto que proceda de un principio o se ordene a un fin sobrenatural, lo cual haría que fuese sobrenatural *quoad modum,* no *quoad substantiam* (2), sino que entendemos, al decir cristiana, que lo es *per se,* por algo intrínseco y formal. Y como esta formalidad de los actos se toma primariamente de su objeto, será propiamente contemplación cristiana aquella que verse acerca de la verdad cristiana, o que tenga por objeto una verdad sobrenatural.

Y afirmamos en nuestra tesis que esta contemplación es *infusa* y de *una sola especie.*—Si los actos se especificasen solamente por su objeto formal, no necesitaríamos probar nuestro aserto, pues acabamos de decir que tratamos de contemplación cristiana que tiene un objeto sobrenatural y, por tanto, tiene que proceder de un hábito sobrenatural e infuso. Mas los actos se especifican también por sus motivos formales, que son los que dan el *modo* de la operación; y así, aunque el hábito de donde

---

(2) "Speculatio ad meditationem reduci videtur." (Ib., a. III, ad 2.um.)

No hay que confundir el sobrenatural *quoad modum* con el *modo sobrenatural* o *modo divino.* Tanto las virtudes infusas como los dones del Espíritu Santo son sobrenaturales *quoad substantiam et quoad modum;* mas aquéllas obran de un *modo natural y humano,* y éstos de un *modo sobrenatural y divino.* Y la razón es porque el *modo* de la operación sigue al motivo formal de la misma; y así los dones, que tienen por motivo formal al Espíritu Santo, obran de un *modo sobrenatural y divino.* mientras que las virtudes, cuyo motivo formal es la razón humana informada por la fe, obran de un *modo humano y natural,* sin que por eso en sí mismas dejen de ser sobrenaturales *quoad modum,* o sea por sus causas extrínsecas, pues todo lo que es sobrenatural *quoad substantiam* necesariamente tiene que proceder de un principio sobrenatural y ordenarse a un fin sobrenatural, que es lo que los teólogos llaman sobrenatural *quoad modum.*

procede la contemplación cristiana necesariamente tiene que ser sobrenatural e infuso, podría la contemplación misma considerada como acto verificarse de un *modo humano* si tuviese un motivo formal humano; lo cual constituiría una especie de contemplación distinta de aquella que tuviese un motivo formal divino, y, por consiguiente, se verificase también de un modo sobrenatural y divino.

La tesis, pues, quiere decir que no hay más que esta última especie de contemplación cristiana, o sea, que la contemplación de las verdades sobrenaturales, no sólo es siempre sobrenatural por su objeto, sino también por su motivo formal, y consiguientemente por el modo de su operación, que es sobrenatural y divino. Por esto mismo se llama *infusa,* porque siendo el motivo formal divino, no queda a nuestro arbitrio poner sus actos aun cuando tengamos el hábito correspondiente; a diferencia de aquella que tuviera un motivo formal humano, la cual dependería siempre de nuestra libre voluntad, una vez que tuviésemos los hábitos y condiciones para ella requeridos. También se llama a la primera *sobrenatural,* porque lo es bajo todos sus aspectos, mientras que esta otra, si existiese, no sería sobrenatural sino por su objeto y por el hábito de donde procede (1).

Esto supuesto, pasemos a probar nuestra tesis. Para lo cual emplearemos tres argumentos: el primero será un argumento teológico (*a priori*); el segundo será un argumento experimental o empírico, que es el propiamente místico en el sentido que suele entenderse esta palabra (*a posteriori*), y el tercero será *ad absurdum,* o por los inconvenientes que se siguen de admitir lo contrario.

El segundo argumento no tendrá más que un valor relativo, a no ser apoyándose en el argumento teológico, pues a la mística experimental le toca solamente dar cuenta de los fenómenos, mas no investigar sus causas y su naturaleza, lo cual pertenece de lleno a la teología. El empleo exclusivo de este método experimental, que parece ser el de aquellos que quieren separar la mística de la teología, ha sido siempre causa de multitud de errores, y creemos que lo es también en

---

(1) Para que mejor se entienda esto podemos poner el ejemplo del movimiento local, que tantas veces emplea Santo Tomás al explicar nuestros actos. El movimiento local se especifica primariamente por el término *ad quem,* mas también por el *modo* del movimiento, que depende principalmente de la clase de motor. Puedo ir a Roma a pie, en automóvil o en aeroplano, y siendo uno el término, el viaje es muy distinto. Si voy a pie, no necesito más que mi buena disposición y ponerme en marcha cuando quiera; si voy en automóvil que yo mismo sé conducir, una vez que tenga el aparato dispuesto también puedo ponerme en marcha cuando me place —es el caso de las virtudes infusas—; mas si he de ir en aeroplano, que yo no sé manejar, por muy dispuesto que yo esté y lo esté también el aparato, no me pondré en marcha sino cuando quiera el conductor o piloto —es el caso de los dones del Espíritu Santo—.

el caso presente, pues no siempre los fenómenos místicos aparecen en la conciencia con el carácter que realmente tienen, sino que pueden presentarse como naturales siendo verdaderamente sobrenaturales, y viceversa. Es lo mismo que pasaría con la psicología experimental si quisiera prescindir en absoluto de la psicología especulativa o filosófica, que no sabría explicarnos la naturaleza de los fenómenos que observa, o incurriría en multitud de errores.

I

Pruébase la tesis por argumento teológico.

No hay contemplación cristiana sin la actuación de los dones del Espíritu Santo. Es así que los actos de los dones son siempre infusos y sobrenaturales, tanto por su objeto formal cuanto por su motivo y modo de operación. Luego no hay más que una especie de contemplación cristiana, que es la contemplación infusa.

Que no hay contemplación cristiana sin la actuación de los dones del Espíritu Santo, o sea la premisa mayor, podemos probarlo de tres maneras: 1.° Indirectamente o por exclusión. 2.° Directamente. 3.° Por autoridad.

1.° *Por exclusión se prueba que la contemplación procede de la actuación de los dones.*

La contemplación cristiana, o procede de algún hábito de virtud infusa, o procede de los dones. Es así que no puede proceder de ningún hábito de virtud infusa en cuanto tal. Luego procede de los dones.

La proposición mayor es manifiesta, puesto que, teniendo la contemplación cristiana un objeto formalmente sobrenatural, la razón humana no puede producirla por sí misma ni por ningún hábito natural o adquirido, por la desproporción absoluta que hay entre el hábito natural y el objeto sobrenatural. *Quia habitus opportet esse proportionatos ei ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo necesse est quod etiam habitus ad hujusmodi finem (excedentem facultatem humanae naturae disponentes, excedant facultatem humanae naturae; unde tales habitus nunquam possunt homini inesse nisi ex infusione divina* (1). A no ser que se quiera decir que la contemplación cristiana no procede de ningún hábito, sino de una gracia transeunte que ninguna disposición requiere ni supone en el sujeto; lo cual no creemos se pueda ocurrir a ningún teólogo tomista, por ser tan contrario a toda la doctrina del An-

(1) I-II, q. 51, a. IV.

gélico Maestro. Y la numeración es completa, pues no hay más hábitos infusos que dones y virtudes (1).

Probemos, pues, que la contemplación cristiana no puede proceder de los hábitos de las virtudes infusas en cuanto tales.

La única virtud infusa que pudiera producir la contemplación sería la virtud de la fe, porque es la única virtud intelectual que tiene por objeto la verdad sobrenatural. Mas la contemplación no puede ser acto de la virtud de la fe, bien se considere a ésta: *a*), en su misma esencia; *b*), informada por la caridad; *c*), acompañada de las otras virtudes morales; *d*), en un grado superior de perfección; *e*), con otros hábitos adquiridos. Luego la contemplación no puede proceder como acto elícito de ninguna virtud infusa.

a) *La fe considerada en su misma esencia.*—La fe es el principio de la vida sobrenatural, y su perfecto desenvolvimiento es lo que constituye la santidad más elevada. En este sentido toda la vida cristiana se reduce a la fe, según la palabra del Apóstol: *Justus ex fide vivit* (2). Mas no es éste el sentido en que la tomamos aquí, ya que ese desarrollo perfecto de la fe no se verifica sino mediante otros muchos hábitos sobrenaturales que en ella tienen su origen y en ella como en germen están contenidos. Y así es preciso investigar lo que a cada uno de estos hábitos le es propio como contrapuesto a los demás y en un sentido exclusivo. En este sentido únicamente decimos que la contemplación no puede atribuírse a la fe por lo que ésta tiene de esencial.

Y la razón de esto es manifiesta. Si suponemos que la fe por sí misma y esencialmente considerada puede producir la contemplación, todo aquel que tiene fe podría contemplar las verdades que ella le propone, aun cuando careciese de la gracia y de todo otro hábito sobrenatural; lo cual experimentalmente vemos que no sucede, y nadie, que yo sepa, se ha atrevido a afirmar hasta el presente. Lo cual claramente se manifiesta si analizamos la esencia misma de la fe, que es un simple asentimiento (3) a la verdad revelada por la autoridad de quien la ha revelado. Y una verdad que sólo conocemos por autoridad no puede ser, en cuanto tal, objeto de contemplación, porque ella misma no se presenta al entendimiento para ser intuída o mirada por él (4), lo cual es esencial en la contemplación, como hemos visto. Así el Apóstol llama a la fe *argumentum non aparentium,* porque las verdades de la fe no

---

(1) "Non sunt alii habitus rectificantes humanam vitam praeter virtutes et dona." (I-II, q. 69, a. I, ad 2.)

(2) Ad Rom., I, 17.

(3) "Fides importat solum assensum ad ea quae proponuntur." (II-II, q. 8, a. 5, ad 3.)

(4) "Veritas prima est objectum fidei secundum quod *ipsa non est visa.*" (II-II, q. 4, a. I.)

tienen para nosotros evidencia ninguna ni por la misma pueden ser vistas, no ya en sí mismas, pero ni en otro ningún principio en que necesariamente estén incluídas (1). Por eso la fe no puede darse sin un acto libre de la voluntad, el cual no sería preciso si las verdades de fe tuvieran para nosotros alguna evidencia mediata o inmediata (2).

Una dificultad se presenta a lo que acabamos de decir, tomada de la experiencia misma. Muchas veces nuestra vista interior parece que queda fija en una verdad sobrenatural, como algún paso de la vida de nuestro Salvador, la hermosura del cielo, y otras semejantes. Lo cual parece ser verdadera contemplación, que está en nuestra mano tener con sólo la virtud de la fe, sin que suponga siquiera el estado de gracia.

A esta dificultad fácilmente se puede contestar, admitido el hecho, con un ligero análisis. Esta especie de contemplación lo mismo puede tenerla el que carece del hábito infuso de la fe, como un hereje, si admite alguna de estas verdades. De este modo lo mismo se puede contemplar un error, como un mahometano el cielo que en su ley se le promete; o se puede contemplar una cosa que sabemos que no es verdadera, por puro capricho de la fantasía. Luego esta contemplación no procede formalmente de la fe, puesto que sin ella puede darse; ni es propiamente contemplación cristiana, puesto que no mira la verdad sobrenatural formalmente como tal, sino algún aspecto sensible de la misma que imaginariamente se representa, o la misma verdad materialmente considerada por alguna evidencia que se cree hallar en ella, a la manera que un hereje puede hacerlo. No es, por tanto, esta contemplación reductible a la fe, sino meramente natural, aunque pueda disponer al sujeto para la verdadera contemplación cristiana, y en el sujeto que tiene fe pueda verificarse de una manera más perfecta.

b) La fe informada por la caridad.—Toda la perfección cristiana consiste esencialmente en la caridad, que es la que nos une con Dios y nos confiere *quandam connaturalitatem ad divina,* por lo cual muchos maestros de espíritu dicen que la contemplación procede de la caridad. ¿Es preciso entender con esto que la contemplación sea un acto elícito de la virtud de la caridad? A poco que se reflexione se comprenderá que no puede ser éste el sentido de los místicos, pues siendo la contemplación un acto intelectual no puede ser producido inmediatamente por un hábito afectivo cual es el de la caridad (3).

---

(1) II-II, q. 1, a. IV et V.

(2) II-II, q. 4, a. 2.

(3) "Vita contemplativa quantum ad ipsam essentiam actionis pertinet ad intellectum; quantum autem ad id quod movet ad exercendam talem operationem, pertinet ad voluntatem... Et propter hoc Gregorius constituit vitam contemplativam in charitate Dei et proximi, in quantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad ejus pulchritudinem conspiciendam." (II-II, q. 180, a. I.)

Mas si la caridad por sí misma no puede producir el acto de la contemplación, acaso pueda producirlo la fe informada o vivificada por ella. San Juan de la Cruz muchas veces parece atribuír la contemplación a la fe viva, y la unión transformante más elevada dice que se verifica en pura fe. Por otra parte, parece que nada más se requiere para la contemplación, pues la razón por la cual la fe sola no puede producirla es, decíamos, porque ella no nos da esa presencialidad de la verdad sobrenatural que para la contemplación se requiere; mas una vez que el alma ya está unida con el objeto sobrenatural por la caridad, bien se puede creer que ninguna otra cosa se necesita.

Sin embargo, bien pronto se echa de ver que no es así, pues, si así fuera, todo aquel que tuviera los hábitos de fe y caridad podría contemplar, con más o menos perfección según fueran más o menos perfectos estos hábitos. Y experimentalmente vemos que esto no sucede; luego es porque alguna cosa más se requiere para producir el acto de la contemplación.

Y fácilmente se comprenderá la razón de esto analizando, aunque sea muy ligeramente, la naturaleza de estos hábitos. La fe, como acabamos de ver, importa sólo el asentimiento a la verdad sobrenatural que se nos propone como revelada; la caridad nos une, efectivamente, con el mismo objeto sobrenatural; ¿es esto suficiente para que haya una presencia formal del objeto en nuestra mente? La unión real que la caridad nos da con el objeto no es suficiente para decir que el objeto nos sea formalmente presente, pues muy bien puede darse esta unión real sin que se advierta, como de hecho puede el alma estar en caridad sin conocerlo, y así sucede ordinariamente. De suerte que, aunque la caridad nos une realmente con el objeto sobrenatural, no es formalmente en cuanto objeto de la contemplación, en cuanto verdad, que es lo que necesitamos para que la contemplación pueda verificarse. Luego si la fe por sí misma no nos da esa presencia del objeto, y la caridad nos da una presencia real, pero no formal en el entendimiento, tampoco las dos juntas podrán darnos esa presencia formal que se requiere para la contemplación. Lo que se sigue de aquí es que sin la caridad no puede darse contemplación cristiana, porque no puede darse presencia formal del objeto sin la presencia real que se obtiene por la caridad; mas sobre ésta se requiere todavía algún otro hábito que nos haga presente como verdad en el entendimiento el mismo objeto de la caridad (1).

Un ejemplo acabará de declararnos lo que antecede. Si yo tengo en

---

(1) "Vita contemplativa habet motivum ex parte affectus; et secundum hoc dilectio Dei et proximi requiritur ad vitam contemplativam." (II-II, q. 180, a. II, ad 1.)

mi bolsillo una piedra preciosa sin advertir su presencia, realmente la piedra está unida conmigo, materialmente la poseo, la tengo presente: mas para que haya posesión formal y presencia formal, necesito que mis facultades cognoscitivas adviertan su presencia, y sólo en este caso podré contemplarla. Pues bien, la caridad nos da esa unión con Dios, y consiguientemente esa presencia real de Dios en nuestra alma; mas por sí misma no da nada al entendimiento, ni le capacita, por tanto, para ver o intuír ese objeto si antes no estaba capacitado para ello; y como la fe hemos visto que por sí misma no confiere esta capacidad, a no ser remotamente, necesario es admitir algún otro elemento de orden intelectual que nos dé esa presencia formal que deseamos.

Todavía se podrá ver esto más claramente considerando lo que la caridad comunica a la fe al darle vida, que no es una luz nueva ni cosa alguna de orden intelectual, ni la perfecciona en orden a la verdad, sino en orden al bien, dándole la forma de virtud perfecta *in genere virtutis,* de que antes carecía (1).

De lo dicho se puede ya, en parte, colegir cómo puede decirse que la contemplación es acto de la fe viva en cuanto que el objeto de la contemplación son las mismas verdades de fe, al cual nos une la caridad, aunque la última formalidad del acto provenga de los dones del Espíritu Santo que acompañan siempre a la caridad, lo cual habremos de explicar más adelante.

c) La fe acompañada de las otras virtudes morales.—Apenas era preciso mostrar que la fe, acompañada de todas las otras virtudes morales, tampoco es suficiente para producir el acto de la contemplación. Pero no está demás consignar el papel que éstas desempeñan en la vida contemplativa, como causas *per accidens,* meramente dispositivas y removedoras de obstáculos. Digámoslo con las mismas palabras del Angélico Maestro. *Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam, quia finis contemplativae vitae est consideratio veritatis... Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis... et per vehementiam passionum... et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum et sedant exteriorum ocupationum tumultus* (2).

No se podrá, pues, decir que el que tenga la fe y, juntamente con ella todas las demás virtudes, ya puede contemplar la verdad sobrenatu-

---

(1) "Actus fidei ordinatur ad objectum voluntatis, quod est bonum, sicut ad finem. *Hoc autem bonum quod est finis fidei,* scilicet bonum divinum, *est proprium objectum charitatis.* Et ideo charitas est forma fidei in quantum per charitatem actus fidei perficitur et formatur" (in ordine ad bonum). (II-II, q. IV, a. III.)

(2) II-II, q. 180, a. II.

ral sin la ayuda de otros hábitos, aunque todo esto constituya la disposición inmediata que el sujeto puede alcanzar ayudado de la gracia ordinaria.

d) La fe en un grado superior de perfección.—Dos clases de perfección podemos distinguir en la fe: una que podemos llamar intrínseca, según su propia naturaleza o concepto esencial, y otra extrínseca o integral, que le viene de otros hábitos que la perfeccionan conduciéndola a su pleno desenvolvimiento y a la expansión total del germen sobrenatural que en ella se contiene. Acabamos de ver que la caridad perfecciona a la fe siendo su forma y vivificándola, y secundariamente también la perfeccionan las otras virtudes morales de que acabamos de hacer mención. Mas aún no basta esto para que la fe sea perfecta con esta perfección que llamamos integral, si no concurren también a su perfeccionamiento los dones del Espíritu Santo, según lo enseña manifiestamente nuestro Común Doctor Santo Tomás de Aquino. *Ratio hominis est perfecta dupliciter a Deo: primo quidem naturali perfeccione, secundum scilicet lumen naturale rationis; alio autem modo quadam supernaturali perfectione, per virtutes theologicas, ut dictum est supra. Et quamvis haec secunda perfectio sit major quam prima, tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine quam secunda; nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur* quasi imperfecta; *imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum...* (Propterea) *in ordine ad finem supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti... Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti* (1).

Según esto, hay que reconocer que la contemplación cristiana supone cierto grado de perfección en la fe, y en la caridad que le da vida, para que comiencen a actuar los dones que van perfeccionando a una y a otra y crecen simultáneamente con ellas; y así una contemplación perfecta no se dará sin una fe perfecta, ni ésta sin una caridad perfecta, ni una y otra sin la perfecta actuación de los dones del Espíritu Santo. En este sentido, pues, no hay inconveniente en decir que la contemplación procede de la fe en un grado superior —ya veremos luego cómo esto se verifica—. Mas decir esto es no decir nada para la cuestión que tratamos, pues nos queda por averiguar a cuál de estos

(1) I-II, q. 68, a. II. Conviene meditar atentamente toda la doctrina de este artículo, pues con ella se resuelven la mayor parte de las cuestiones que hoy se agitan en el campo de la mística y se desvanecen todos los dualismos que se quieren introducir en la vida cristiana.

hábitos se atribuye el acto de la contemplación según su último distintivo o especificativo formal.

Ahora bien, entendida la perfección de la fe en el primer sentido indicado, según lo que le corresponde por su constitutivo esencial o su propia naturaleza, es evidente que, si la fe en su grado ínfimo de perfección no puede producir un acto de contemplación cristiana, tampoco podrá producirlo en su grado más perfecto.

Lo cual claramente se verá teniendo en cuenta lo que hemos dicho del concepto esencial de la fe, que es un simple asentimiento a la verdad revelada. Por consiguiente, será más perfecta la fe en este sentido cuanto más firme sea el asentimiento a la misma verdad y más radicado esté el hábito en el alma. Y a nadie se le ocurrirá pensar que por estar muy firme en la fe, o tener, como suele decirse, *la fe del carbonero,* ya puede tener contemplación. Y es porque esta perfección de la fe de que aquí hablamos se verifica sólo en el orden de asentimiento, que es lo que esencialmente la constituye, y, por consiguiente, no confiere nueva luz ni otra cosa alguna por donde se pueda ver lo que antes no se veía, o contemplar lo que antes no se podía, porque la verdad revelada tan invisible permanece en el ínfimo grado de asentimiento como en el superior (1). Y más esto aún se manifiesta si se advierte que un pecador puede en este sentido tener una fe más perfecta que uno que está en gracia, en cuanto que presta a las verdades de fe un más firme asentimiento.

Así, pues, si alguno dijera que no es la fe de cualquier modo, sino la fe en cierto grado de perfección la que produce el acto de contemplación, tendría que decirnos de qué perfección habla, pues si es de esta perfección intrínseca, es absurdo, como acabamos de ver; y si se refiere a la perfección que a la fe le sobreviene por el concurso de otros hábitos, a éstos imediata y formalmente habrá que atribuír el acto de la contemplación.

e) La fe con otros hábitos adquiridos.—Estos hábitos adquiridos pueden ser anteriores al de la fe o posteriores a ella, en cuanto que la tienen por base y fundamento. De los hábitos anteriores no hay que hablar, pues son totalmente naturales, como el hábito de contemplar que tenga un filósofo gentil, que aunque se convierta luego a la fe y ella derrame nueva luz sobre las verdades de orden natural que antes

(1) Aun la fe, considerada como fruto del Espíritu Santo, *qui habet quodammodo rationem ultimi et finis,* no es para Santo Tomás otra cosa que la certeza del asentimiento a las cosas invisibles. Y así dice contestando al argumento de que la fe no puede ser fruto porque es fundamento: "Fides... habet quandam rationem ultimi et delectabilis secundum quod continet certitudinem. Unde Glossa exponit: *Fides,* id est, *de invisibilibus certitudo.*" (I-II, q. 70, a. III.) De modo que aun la fe más perfecta, que es fruto del Espíritu Santo, en cuanto tal, importa la *no visión.*

conocía, no por eso deja de ser su contemplación sustancialmente lo que era.

Mas hay otros hábitos que se adquieren teniendo por base la fe, porque versan acerca de la misma materia, que son las verdades reveladas. ¿No podrá, por consiguiente, admitirse un hábito de contemplación, que sea adquirido y al mismo tiempo sobrenatural, en cuanto tiene por base la fe infusa y versa acerca de verdades sobrenaturales?

Para proceder con claridad conviene distinguir dos cosas: o bien esta contemplación se refiere a las mismas verdades reveladas y admitidas ya por fe, o bien a otras verdades necesariamente enlazadas con éstas y deducidas mediante raciocinio. En los dos casos puede darse alguna manera de contemplación, mas es preciso analizar en qué consiste.

Una persona que ha sido educada en la fe y ha vivido siempre según sus enseñanzas, virtual o explícitamente hace cada día muchos actos de fe, por lo cual el mismo hábito infuso viene a hacérsele como connatural. De este modo, las mismas verdades sobrenaturales llegan a alcanzar en esta persona como cierta evidencia *sujetiva*, por lo cual les presta su asentimiento, no sólo porque a ello le mueve el hábito infuso de la fe, sino por esta evidencia que cree hallar en ellas a fuerza de hacer actos de adhesión a las verdades mismas. Y que esto es así se ve claramente, porque aquel que por un acto de infidelidad pierde el hábito infuso de la fe, no por eso deja de admitir muchas de las verdades sobrenaturales que la fe enseña, cual sucede en los herejes; y estas verdades, no siendo ya admitidas por un hábito infuso, han de serlo únicamente por un hábito adquirido que les confiere cierta evidencia sujetiva o aparente. Hay, pues, un hábito adquirido simultáneo al de la fe y que tiene su misma materia: y digo su misma materia, y no su mismo objeto, porque este hábito adquirido, aunque verse acerca de las mismas verdades de la fe materialmente consideradas, no puede alcanzarlas bajo su misma razón formal de verdades sobrenaturales, pues ningún hábito adquirido, de suyo y en cuanto tal, puede llegar a esto, como enseña Santo Tomás. Por consiguiente, este hábito es sustancial y entitativamente natural, como naturales son sus actos; y sólo por su unión con el hábito infuso en el sujeto que tiene fe, participa de lo sobrenatural extrínsecamente.

Ahora bien, no hay inconveniente en admitir que este hábito adquirido pueda producir alguna manera de contemplación de las mismas verdades sobrenaturales por esta evidencia sujetiva y aparente que pone en ellas; y esta contemplación no cabe duda que difiere específicamente de la contemplación infusa; y no sólo específicamente, sino en género, pues es una contemplación natural y no cristiana. Y tanto es así que las purgaciones pasivas del espíritu, que tienen por objeto dejar al alma

en pura fe, destruyen este sedimento natural de cualquier evidencia sujetiva; por donde, las almas que llegan a este estado, vienen a creer que les falta la fe, porque les falta ese apoyo natural y sujetivo de la evidencia aparente que en los actos de su fe se mezclaba. Esta contemplación, por tanto, lejos de ser un medio para alcanzar la verdadera perfección cristiana, es una rémora de que el alma se ha de procurar desprender para llegar a la unión con Dios que se verifica *en fe pura,* y no con esta fe imperfecta y mezclada todavía con algún elemento humano. Esto es lo que nos enseña San Juan de la Cruz cuando nos recomienda tanto esa desnudez del espíritu, a fin de que *en fe pura* pueda ser totalmente transformado en Dios, divinizado, sobrenaturalizado.

El segundo caso que proponíamos es semejante a éste. Verifícase cuando el hábito adquirido no se refiere precisamente a las verdades de fe, sino a la explicación racional de las mismas o a las consecuencias que de ellas, mediante raciocinio, se derivan, cual sucede con el hábito de la teología. "Se concede comúnmente —escribe el P. Garrigou-Lagrange en su preciosa obra *Perfection chrétienne et Contemplation*— que esta contemplación llamada "adquirida" existe en el teólogo al llegar al término de su investigación, en la mirada sintética a que es conducido, o también en el predicador que ve todo su sermón en una idea madre, lo mismo que en los fieles que escuchan atentamente este sermón, penetran su orden, admiran su unidad y gustan, por consiguiente, la gran verdad de fe cuya irradiación están viendo" (1).

Ciertamente que, aunque el juicio sintético que hace el teólogo al fin de su discurso, o el predicador concentrando su sermón en una sola idea, o el oyente al admirar la unidad y orden de la composición, no supone necesariamente acto de contemplación; muy bien puede darse en estos casos, cuando el acto reúne las condiciones que hemos dicho se requieren para la contemplación. Mas esta contemplación tampoco puede ser sustancialmente sobrenatural, lo mismo que la anterior. Y es obvia la razón: porque lo que entonces se contempla no es la verdad sobrenatural formalmente como tal, ya que todo raciocinio es de un orden inferior al acto mismo de fe, sino el nexo lógico que guardan las dichas verdades de fe con otras que de ellas se deducen o que racionalmente las declaran haciéndolas *humanamente* más creíbles. Pero esto todo, puesto que se apoya en la verdad de fe como en un principio de donde parte, no puede tener más evidencia que aquella misma verdad; y así la evidencia de las conclusiones deducidas, no tanto se refiere a las conclusiones cuanto a la verdad de que tales conclusiones

(1) *Perfection chrétienne et contemplation,* t. I, pág. 273.

están contenidas en tales otros principios que por fe son admitidos. De esta suerte, tendremos lo mismo que en el caso anterior: la verdad de fe en cuanto tal no puede ser contemplada porque carece de evidencia real *quoad nos,* aunque pudiera serlo materialmente por alguna evidencia sujetiva; luego las conclusiones que de ella se derivan tampoco sobrenaturalmente pueden ser contempladas porque no pueden tener más evidencia que la de los principios de donde proceden, aunque puedan ser contempladas naturalmente, lo mismo que el nexo lógico que las une con sus principios.

Según esto, la fe, como por sí misma no puede producir la contemplación cristiana, tampoco puede producirla ayudada de cualquier otro hábito adquirido, que siempre será de un orden inferior. Los actos de esta contemplación que pudiéramos llamar teológica, son sustancialmente naturales, aunque extrínsecamente participen algo de lo sobrenatural por razón del sujeto en que residen y del hábito infuso de la fe a que van unidos; son estudio y no oración, pues la oración cristiana ha de ser acto procedente de algún hábito sobrenatural e infuso; y de este modo el más sencillo acto de fe o de cualquiera otra virtud tiene un valor incomparablemente más grande en el orden sobrenatural que toda esta contemplación de que venimos hablando. Si algún valor pudiera tener en el orden sobrenatural, sería un valor extrínseco o meramente dispositivo, como de otras contemplaciones semejantes hemos dicho.

Queda, pues, demostrado que la contemplación cristiana no procede inmediatamente de ninguna virtud infusa en cuanto tal, en cualquier forma que se la considere, ni acompañada de otros hábitos cualesquiera, que no sean los dones del Espíritu Santo. Luego por exclusión se deduce lógicamente que la contemplación cristiana es acto de los dones, como vamos a ver.

2.° *Directamente se prueba que la contemplación cristiana procede inmediatamente de los dones del Espíritu Santo.*

Tres medios emplearemos para esto.

a) Por los dones intelectivos, particularmente de sabiduría y de inteligencia, la verdad divina o sobrenatural se hace formalmente presente, o se manifiesta al entendimiento, para ser de algún modo vista por él. Es así que en esta visión o manifestación formal de la verdad divina consiste la contemplación cristiana. Luego la contemplación cristiana procede inmediatamente de los dones.

La proposición menor no necesita ser probada, pues contiene el concepto mismo que hemos dado de contemplación. La mayor es la que requiere alguna declaración.

El objeto de los dones es disponer al alma para ser movida directa e inmediatamente por el Espíritu Santo, sin el intermedio de la razón, como sucede en las virtudes (1). De donde se siguen cuatro diferencias principales entre las virtudes y los dones: 1.ª El motivo formal de la operación en los dones es el Espíritu Santo, mientras que en las virtudes es la razón humana (2). 2.ª De las virtudes podemos usar cuando queremos, porque es el hombre el que se mueve, mientras que de los dones cuando quiere el Espíritu Santo (3); 3.ª El modo de la operación en los dones es divino y sobrenatural, puesto que Dios mismo es quien obra en el alma, mientras que el modo de obrar de las virtudes, aún infusas, es humano, por ser la razón humana el agente inmediato (4); 4.ª Aunque el objeto formal de las virtudes teológicas es Dios en sí mismo, como éstas se participan en el sujeto al modo imperfecto de éste (5), no pueden por sí mismas mirar a Dios como bien absoluto y verdad absoluta, como ser absolutamente irrelacionado, sino que le miran con relación al mismo sujeto (*bonum mihi, credibile mihi*), hasta que los dones vengan a perfeccionarlas despojándolas de este elemento humano, de estos sedimentos de egoísmo, produciendo el olvido santo de sí mismo, la desatención a castigos o recompensas, para no ver más que *per omnia et in omnibus Deum,* el que es por esencia verdad, belleza, santidad, ser infinito e irrelacionado, cuya gloria es la gloria, cuya ver-

---

(1) "Virtutes humanae perficiunt hominem secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur; et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo (*ut virtutes infussae*), sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte movilis ab inspiratione divina." (I-II, q. 68, a. I.)

(2) "In haereditatem illius terrae beatorum nullus potest pervenire nisi moveatur et deducatur a Spiritu Sancto. Et ideo... necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti." (Ib.)

(3) "Filii Dei *aguntur* a Spiritu Sancto", dice Santo Tomás *in Matth.*, IV, 4, y explica esto *in Ep. ad Rom.*, VIII, 14: ""Illa enim agi dicuntur quae quodam superiori instinctu moventur; unde de brutis dicimus quod non agunt, sed *aguntur,* quia a natura moventur, et non ex proprio motu ad suas operationes. Similiter autem homo spiritualis, *non quasi ex motu propriae voluntatis principaliter,* sed *ex instinctu Spiritus Sancti inclinatur ad aliquid agendum...* Non tamen per hoc excluditur quin viri Spirituales per voluntatem et liberum arbitrium operentur, quia ipsum motum voluntatis et liberi arbitrii Spiritus Sanctus in eis causat."

(4) "Dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum eo modo quo consilia praecedunt praecepta, sed quantum *ad modum operandi,* secundum quod movetur homo ab altiori principio." (I-II, q. 68, a. I.) Acerca de las distintas maneras que tiene Dios de mover al alma, puede verse al padre Garrigou-Lagrange, O. P., en la citada obra *Perfection chrétienne et contemplation,* t. I, páginas 355 y sigts., en donde resume muy bien la doctrina de Santo Tomás sobre los tres modos de moción, tanto en el orden natural como en el sobrenatural.

(5) II-II, q. 68, a. II.

dad es la verdad, cuyo bien es el bien, como le miraban y buscaban los santos, sin atención alguna a sí mismos o al propio bien (1).

De esta suerte, los dones de inteligencia y de sabiduría, que tienen por objeto la verdad divina —dando al entendimiento la capacidad de poner una acción que es divina, tanto por su motivo formal cuanto por su modo de ser—, le confieren también la capacidad de *ver* la misma verdad divina (2), que *sólo de un modo divino y sobrenatural puede ser vista,* a causa de su misma trascendencia absoluta. Cualquiera otra *visión* que no fuera hecha al modo divino sino al modo nuestro, falsearía hasta cierto punto la misma verdad, empequeñeciéndola infinitamente; y así toda contemplación de la verdad sobrenatural hecha al modo natural rebaja y desnaturaliza la verdad divina, despojándola de su verdadero carácter sobrenatural. Mas aquí, siendo el Espíritu Santo el que mueve al entendimiento a la operación, imprimiendo a la operación un modo sobrenatural, ya no hay desproporción entre el entendimiento y la verdad sobrenatural, que formalmente como sobrenatural puede ser vista o intuida. Por lo cual dice el Angélico Maestro: *Ita se habet lumen superadditum (donum intellectus) ad ea quae nobis supernaturaliter innotescunt sicut se habet lumen naturale ad ea qua primordialiter cognoscimus* (3).

Mas es preciso declarar cómo puede ser visto Dios en esta vida, pues sabido es que no puede ser visto en su misma esencia, a no ser de un modo transeunte y milagrosamente, como Santo Tomás lo admite para Moisés y San Pablo (4), y procediendo de un hábito la contemplación, como se infiere de toda la doctrina del Angélico y expresamente lo testifica en muchos lugares, de ninguna manera puede decirse milagrosa. Esta visión es un conocimiento experimental de Dios, en cuanto que conocemos a Dios *presente* en nosotros y *obrando* en nosotros, lo cual basta para que se le contemple (5). Y así dice nuestro común Doctor que el juicio que se forma por el don de sabiduría procede *ex quadam connaturalitate, sive unione ad divina* (6); y que este conocimiento es *experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulce-*

---

(1) "Quaedam vero sunt virtutes jam assequentium divinam similitudinem, quae vocantur virtutes *jam purgati animi;* ita scilicet quod prudentia *sola divina intueatur;* temperantia terrenas cupiditates nesciat; fortitudo passiones ignoret; justitia *cum divina mente perpetuo foedere societur,* eam scilicet imitando; quas quidem virtutes dicimus esse beatorum, vel *aliquorum in hac vita perfectissimorum.*" (I-II, q. 61, a. V.)

(2) "In hac etiam vita, *purgato oculo per donum intellectus* Deus quodammodo *videri* potest." (I-II, q. 69, a. II, ad 3.)

(3) II-II, q. 8, a. I, ad 2.

(4) II-II, q. 174, a. IV; et q. 175, a. III.

(5) *Cognitio ista est quasi experimentalis.* (In I, dist. 14, q. 2, a. 2, ad 3.)

(6) II-II, q. 45, a. IV.

dinis et complacentiam divinae voluntatis (1). Lo cual expone Juan de Santo Tomás por estas palabras: "Sicut contactus animae quo experimentaliter sentitur, etiamsi in sua substantia non videatur, est informatio et animatio, qua corpus redit vivum et animatum, ita *contactus Dei quo sentitur experimentaliter* et ut objectum conjunctum, etiam antequam videatur intuitive in se, est contactus operationis intimae quo operatur intra cor, ita ut *sentiatur* et *experimentaliter manifestetur*, eo quod *unctio ejus docet nos de omnibus*, ut dicitur. I Joan., IV" (2).

Así, esta visión de las verdades sobrenaturales que se verifica en la contemplación cristiana y se obtiene por medio de los dones de sabiduría y entendimiento, difiere infinitamente de la visión intuitiva de la esencia divina, como la poseen los bienaventurados; como difiere el contemplar a Dios en sí mismo y el contemplarle en sus efectos, por más íntimos y sobrenaturales que ellos sean. Y por eso dice Santo Tomás: "Duplex est Dei *visio*. Una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia. Alia vero *imperfecta*, per quam, etsi non videamus de Deo *quid est, videmus* tamen *quid non est*, et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque visio pertinet ad donum intellectus" (3).

De aquí se infiere también que esta *visión* de la verdad sobrenatural que se alcanza en la contemplación, no se opone en nada a la fe, antes la supone y la perfecciona, a pesar de que la fe sólo implica *asentimiento a las cosas que no se ven*, excluyendo, por tanto, toda visión (4). Para entender lo cual es de advertir que la fe, en cuanto virtud teológica, es superior a los dones (5), pues su objeto formal es Dios en sí mismo (*Deus ut Deus, in sua essentia, ut Veritas prima*), y así los dones la perfeccionan, no por razón del objeto, sino por razón del sujeto, en cuanto que nos hacen participar más perfectamente de esa forma (6). Y como ella es una forma sustancialmente sobrenatural (7), tanto más perfectamente será participada en el sujeto cuanto más se vaya eliminando todo elemento natural y humano, y el hombre *asienta* a la verdad divina *por sí misma*, sin mezcla de ningún dato de la razón ni natural conocimiento.

---

(1) II-II, q. 97, a. II, ad 3.

(2) In I, q. 43, disp. 17, a. III, n. 13.

(3) II-II, q. 8, a. VII.

(4) "Fides *assentit* veritati divinae secundum seipsam; sed judicium quod est secundum veritatem divinam pertinet ad donum sapientiae. Et ideo donum sapientiae praesuponit fidem." (II-II, q. 45, a. I, ad 2.)

(5) "Sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus et regulant eas, ita virtutes theologicae praeferuntur donis Spiritus Sancti et regulant ea." (I-II, q. 68, a. VIII.)

(6) Ib., a. II.

(7) II-II, q. 6, a. I.

Y esto es precisamente lo que hacen los dones de inteligencia y sabiduría por medio de la contemplación, purificando todo elemento racional que rebaja o empequeñece el objeto mismo de la fe, dejando al alma, respecto de la esencia divina, en una penumbra —llamémosla así— incomparablemente mayor que la que antes tenía, cuando de algún modo reducía esta divina esencia a sus principios cognoscitivos, coartándola en sus limitadas categorías mentales (1), pues lo que se llega a *ver* en la contemplación es su absoluta incomprensibilidad e irreductibilidad a todo conocimiento concreto y natural: *Tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu conprehenditur.*

Esta *visión,* pues, purifica la fe y perfecciona la fe, apagando las luces de luciérnaga que la razón le prestaba, incapaces de iluminar con un solo rayo el objeto mismo de la fe, totalmente sobrenatural y trascendente. Y de este modo viene a quedar el alma en esa *sabia ignorancia,* que es superior a todo conocimiento humano. "Cognoscimus Deum *per ignorantiam,* per quandam unitionem ad divina *supra naturam mentis*... Et sic cognoscens Deum, in tali statu cognitionis, illuminatur ab ipsa profunditate divinae Sapientiae quam perscutari non possumus (2)." Esta es la *lucerna ardens in caliginoso loco; la luz transluminosa,* de Dionisio; "la noche oscura, más clara que la luz del medio día", de San Juan de la Cruz; y, como él mismo canta:

Entréme donde no supe,
y quedéme no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.
.....
Cuanto más alto se sube,
tanto menos entendía
qué es la tenebrosa nube
que a la noche esclarecía...

Y es de admirar aquí la perfecta armonía y conformidad entre la doctrina de Santo Tomás y la de San Juan de la Cruz acerca de la contemplación y de la perfección de la fe, pues las *purgaciones pasivas* del entendimiento no tienen otro objeto que perfeccionar a ésta purificándola de las escorias de nuestros bajos conocimientos y representaciones,

(1) II-II, q. 1, a. II. "Haec autem scientia (mystica) non procedit ex talibus principiis (rationis), sed potius est ex quodam lumine divino, quod non est enuntiatio per quam aliquid affirmetur, sed *res quaedam convincens intellectum, ut sibi super omnia adhaereatur,* nec elucidat intellectum ad id quod excedit ipsum, propter quod *remanet intellectus in quodam non determinate vero;* et hoc lumen proportionatur lumine quo corporalis visus confortatur ad videndum, et tamen non facit alicujus visibilis determinatam cognitionem, cum nullius species propria sit." (Beato Alberto Magno, *In Dionysium de Mystica Theologia,* prol., ad 1.)

(2) Com. *De Divinis Nom.,* VII, 4.

hasta que quede la *fe pura* en la cual el alma se une a Dios (1). Y por eso las almas que llegan a este estado suelen padecer horribles tentaciones contra la fe, y aun llegan a pensar que no tienen fe, cuando la tienen más perfecta, porque se van oscureciendo todas las luces de la razón natural, con que formulaban antes su fe en expresiones concretas al modo humano, ante la "tenebrosa nube" que esclarece la noche de su alma (2).

No hay, pues, incompatibilidad alguna entre la *no visión* de la fe y la *visión* de la contemplación; antes bien, una a otra se completan y, hasta cierto punto, se identifican, pues esta *visión* produce la más perfecta *no visión, quid non est,* y esta *no visión* encierra una manera de *visión* más perfecta que toda visión verificada al modo humano por nuestra facultad cognoscitiva.

Con lo cual se comprenderá lo que antes decíamos, conviene a saber: que la fe por sí misma, con exclusión de todo otro hábito infuso, no puede producir la contemplación, porque lo propio de la fe es la *no visión,* aunque puede atribuírse a la fe perfeccionada por los dones de inteligencia y sabiduría principalmente, en cuanto que éstos se refieren al mismo objeto de la fe, y si no nos manifiestan positivamente y en su esencia la verdad primera, *quid est,* ya que en este caso destruirían la misma fe, nos dan de ella un conocimiento negativo, *quid non est,* y este conocimiento es el más alto que de Dios podemos tener en esta vida. Y así a los dones del Espíritu Santo, como causa propia e inmediata, hay que atribuír la contemplación de la verdad divina o sobrenatural; y toda otra contemplación que no proceda de aquí, verificándose —como necesariamente tiene que suceder— al modo humano, no nos acerca al objeto mismo de la fe, sino que *nos detiene* en nuestra imperfección e *impide* que la fe llegue a su perfecto desenvolvimiento, estrechando su objeto en estos moldes nues-

---

(1) De esta doctrina del Angélico Maestro y de San Juan de la Cruz se desprende como corolario la perfecta unidad de la vía espiritual, pues si la fe no puede llegar a su perfección, como las otras virtudes teologales, sin la actuación de los dones, tampoco podrá llegar a su perfección la vida cristiana sin esta misma actuación, y, por consiguiente, sin vida mística, que por el predominio de los dones se caracteriza.

(2) Entonces es cuando la fe, por el don de inteligencia, pasa a ser *fruto del Espíritu Santo.* "Intellectus (donum) est fructus fidei, quae est virtus. Sic autem non accipitur fides cum dicitur fructus, sed *pro quadam certitudine fidei, ad quam homo pervenit per donum intellectus.*" (II-II, q. 8, a. VIII, ad 1.) Y esta certeza no proviene, como dice el beato Alberto Magno, de alguna enunciación por la cual se afirma algo, sino que "est res quaedam convincens intellectum ut sibi super omnia adhereatur". Y así la fe comienza a ser *la vida del justo,* y no una expresión de la razón. Y como la vida no se ve ni se siente, piensan las almas al llegar a ese estado que han perdido la fe, precisamente porque la fe ha penetrado hasta lo más íntimo de su ser, constituyendo su misma vida, y no pueden formularla en expresiones concretas e inteligibles como antes lo hacían.

tros, humanos y naturales; y, por consiguiente, no puede ser contemplación cristiana o sustancialmente sobrenatural.

Aquí creemos está la quinta esencia del error condenado de Molinos, como veremos más adelante.

También se infiere de lo dicho que esta visión de la verdad divina que tiene lugar en la contemplación cristiana no es lo mismo que las comúnmente llamadas *visiones* o revelaciones de algún misterio o verdad particular, pues éstas más bien pertenecen a las gracias *gratis dadas,* entre las cuales se connumeran la profecía y el *sermo sapientiae* como advierte Santo Tomás (1).

b) El segundo medio que emplearemos para probar directamente que la contemplación es obra de los dones, es el siguiente:

La contemplación cristiana, que es un acto elícito del entendimiento, además de la fe, presupone la caridad. Es así que la caridad, residiendo en la voluntad como en su sujeto, nada pone en el entendimiento sino los hábitos de los dones intelectivos que la acompañan. Luego por estos hábitos de los dones se produce la contemplación cristiana.

La premisa mayor es bien manifiesta por lo que atrás dejamos dicho, y no hay por qué detenerse en su demostración, pues es cosa que todos admiten. La que requiere alguna explicación es la proposición menor, y vamos a darla.

Conviene advertir, ante todo, que la caridad no es causa de la contemplación meramente *per accidens, sicut removens prohibens,* o *dispositiva* a la manera de otras virtudes morales, sino causa *per se,* en cuanto que, uniendo al alma con Dios, que es el objeto de la contemplación cristiana, le confiere esa *connaturalidad* a las cosas divinas que se requiere para la contemplación de las mismas; o, como atrás decíamos, da la *presencia material* del objeto, sin la cual no puede existir la *presencia formal.* "Compassio, sive connaturalitas ad res divinas, fit per charitatem, quae quidem unit nos Deo (2).

Ahora bien; si la caridad es causa *per se* de la contemplación, habrá de producirla mediata o inmediatamente. Inmediatamente no puede pro-

---

(1) "Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiae donum, et quantum ad contemplationem divinorum, in quantum scilicet *altiora quaedam mysteria et cognoscunt et aliis manifestare possunt...;* et iste gradus sapientiae... magis pertinet ad gratias gratis datas." (II-II, q. 45, a. V.) Y en otro lugar: "Sapientia et scientia uno modo possunt considerari secundum quod sunt gratiae gratis datae, prout scilicet aliquis abundat intantum in cognitionem rerum divinarum et humanarum *ut possit etiam fideles instruere et adversarios confutare...* Alio modo possunt accipi prout sunt dona Spiritus Sancti; et sic sapientia et sciencia nihil aliud sunt quam *quaedam perfectiones humanae mentis,* secundum quas disponitur ad sequendum instinctum Spiritus Sancti in cognitione divinorum et humanorum." (I-II, q. 68, a. V, ad 1.)

(2) II-II, q. 45, a. II.

ducirla en cuanto que la contemplación sea un acto elícito de la misma; ni tampoco ayudando a la fe, pues ya hemos visto que la caridad perfecciona a la fe *in genere virtutis, in genere boni,* que es el objeto de la caridad; mas no puede perfeccionarla según su razón específica de virtud intelectual, en orden a su objeto, que es la verdad, pues la verdad, formalmente considerada, queda totalmente fuera del objeto de la voluntad, y, por tanto, de la caridad que en ella reside.

Luego la caridad es causa de la contemplación *mediatamente,* o sea por medio de otros hábitos de que ella es causa.

¿Y qué hábitos pueden ser estos más que los dones del Espíritu Santo?

La caridad, en efecto, es causa de los dones. Así nos lo manifiesta el Angélico por estas palabras: "Qui charitatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet, quorum nullum sine charitate haberi potest (1)." Y más expresamente lo testifica hablando de los dones de sabiduría y de inteligencia, que son los que particularmnte nos interesan. "Sapientia, quae est donum, *causam quidem habet in voluntate, scilicet charitatem",* sed essentiam habet in intellectu (2)." "Sicut donum charitatis est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita etiam domum intellectus (3)." Y así se comprende que tiene que ser, pues no se concibe que el alma sea fácilmente movible bajo la acción divina en orden al mismo Dios, sino en cuanto su voluntad está unida con la divina por la caridad. De donde se sigue también que los dones van creciendo en el alma a medida que crece la caridad (4), pues tanto más movible será el alma por el instinto del Espíritu Santo, cuanto más perfectamente unida esté con Dios por la caridad (5) y tanto más desprendida de sí misma y de todas las criaturas, que son como lazos que la tienen aprisionada, impidiendo al mismo tiempo su unión con Dios y su movilidad a las divinas inspiraciones (6).

---

(1) I-II, q. 68, a. V.

(2) II-II, q. 45, a. II; et a. VI, ad 2.

(3) II-II, q. 8, a. IV. Aun cuando el Angélico no afirma expresamente que la caridad sea *causa de todos los dones,* sino que únicamente hace esta afirmación tratando del don de sabiduría que es el que corresponde a la caridad, bien se desprende de su doctrina que es *causa de todos ellos,* puesto que todos están conexos o unidos en la caridad, y, por consiguiente, la caridad, que es causa de uno, tiene que ser causa de todos. Es doctrina comúnmente admitida.

(4) "Donum sapientiae et virtus caritatis divinae proportionaliter crescunt simul..." (Dion. Cartus., *De Donis,* tr. 2, a. 15.)

(5) "Animus hominis non movetur a Spiritu Sancto nisi ei secundum aliquem modum uniatur; sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem, charitatem." (I-II, q. 58, a. IV, ad 3.)

(6) De esta doctrina se desprende una consecuencia muy importante, y es que el crecimiento de los dones se puede *merecer* lo mismo que el crecimiento de la caridad.

Santo Tomás distingue tres grados principales en la caridad: la de los que empiezan, la de los que aprovechan y la de los perfectos, según las tres fases de la vía espiritual: purgativa, iluminativa y unitiva. "Primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiis ejus, quae in contrarium charitatis movent; et hoc pertinet ad incipientes, in quibus charitas est nutrienda vel fovenda ne corrumpatur. Secundum autem studium succedit ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat; et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis charitas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhaereat et eo fruatur; et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo (1)."

Ahora bien: en el estado incipiente de los principiantes, los dones apenas pueden actuar, pues el alma, aherrojada aún con las cadenas de las pasiones y de los afectos terrenos, no es fácilmente movible por el Espíritu Santo sino con la moción ordinaria de la gracia al modo humano, para evitar el pecado y desprenderse de las criaturas, que ha de ser su principal empeño, *ne charitas corrumpatur*. De suerte que, aunque en esta alma se encuentran los dones sustancialmente, apenas pueden obrar, por lo menos de un modo manifiesto, ya por encontrarse el alma todavía mal dispuesta o poco dúctil para seguir el instinto del Espíritu Santo, a causa del sedimento grande de humanas impurezas que hay en ella, ya también porque sus actos tienden principalmente a evitar el pecado, y no precisamente a crecer en la caridad y demás virtudes teológicas, que es propiamente para lo que se dan los dones. Esto es, pues, lo que constituye el estado ascético, en el cual si los dones actúan, es de una manera transeunte o casi imperceptible. ¡Y pensar que en este estado quieren algunos hallar un término a la vida cristiana!...

En el segundo grado de caridad, purificada ya el alma de todas las inmundicias terrenas y libre de las ataduras de las pasiones, hállase en un estado de movilidad más grande a las mociones del Divino Espíritu, y su principal intento es unirse con Dios por la perfección de la caridad; y como para esto no bastan los actos imperfectos de caridad verificados

---

pues son cosas que van necesariamente unidas en cuanto a lo substancial. Y así el alma que va creciendo en caridad, purificándose al mismo tiempo de todos los afectos terrenos que la tenían como aherrojada, también crece simultáneamente en la participación de los dones del Espíritu Santo, haciéndose más movible a su inspiración. De donde se infiere que, como los dones son hábitos operativos y no se dan sino por la operación y para el perfeccionamiento de la virtud, el Espíritu Santo *los actuará* una vez que el alma esté suficientemente dispuesta por los mismos dones y por el rompimiento de todos los obstáculos que se oponían a su actuación, introduciéndola así en el estado místico, que no es otra cosa que la actuación de los mismos dones.

(1) II-II, q. 24, a. IX.

al modo humano —pues para unirse con Dios de alguna manera hay que hacerse divino, no sólo en lo sustancial, sino en cuanto a la operación—, vienen entonces los dones en su auxilio, y el Espíritu Santo comienza a obrar en esa alma, que ya no opone resistencias, suspendiendo su acción natural, que no podía conducirla a la perfecta unión con Dios, para infundirle una manera de acción divina, que es lo que constituye el estado pasivo o místico.

Simultáneamente con la purificación del afecto por la caridad viene la purificación del entendimiento por el dón de inteligencia, con lo cual el alma comienza a abrir los ojos a esa luz interior, que antes no percibía por tenerlos llenos de tierra. Aquí comienza, pues, la contemplación de la verdad divina, *purificato oculo per donum intellectus,* según la expresión del Angélico, la contemplación cristiana, que tiene por causa la caridad e inmediatamente es producida por el dón de entendimiento que purifica la mente y da la penetración de las cosas divinas, y por el dón de sabiduría que juzga de ellas a lo divino (1), sin que por eso dejen de concurrir también los demás dones.

Oigamos de nuevo al Angélico Maestro: "Est enim duplex munditia: una quidem praeambula et dispositiva ad Dei visionem, quae est depuratio affectus ab inordinatis affectionibus... Alia vero munditia cordis est quae est quasi completiva respectu visionis divinae; et haec quidem est munditia mentis depuratae a phantasmatibus et erroribus...; et hanc munditiam facit donum intellectus (2)." Así la caridad produce la contemplación —cuando se encuentra ya en estado proficiente— mediante los dones, y a medida que ella crece, crecen éstos, y la contemplación va siendo más perfecta (3). Y en este proceso las virtudes todas se van perfeccionando, y, por decirlo así, cambiando de perspectiva sin perder su objeto formal propio, hasta llegar a ser "virtutes jam assequentium divinam similitudinem, quae vocantur virtutes jam purgati animi" (4), que corresponden a los muy perfectos, cuyo principal intento es *inhaerere Deo et eo frui,* de tal modo que el hombre, *jam non humanitus, sed quasi Deus factus participatione, operetur* (5).

Por todo lo cual manifiestamente se ve cómo la caridad es causa de

---

(1) "In contemplatione, *Deus videtur* per medium quod est lumen sapientiae, mentem elevans *ad cernenda divina.*" (*De Verit.,* q. 18, a. I, ad 4.)

(2) II-II, q. 8, a. VII.

(3) Del paralelismo que existe entre el crecimiento en la perfección cristiana, que consiste esencialmente en la caridad, y los grados de la oración, nos da testimonio el papa Pío X hablando de Santa Teresa, por estas palabras: "Docet enim gradus orationis quot numerantur, veluti totidem superiores in christiana perfectione ascensus esse." (7 de marzo de 1914.)

(4) I-II, q. 61, a. V.

(5) *In III Sent.,* d. XXXIV, q. I, a. 3.

la contemplación cristiana mediante los dones del Espíritu Santo y por eso mismo esta contemplación es *affectiva, sive experimentalis,* y sin los dones no puede darse esta contemplación.

c) El tercer medio que podemos emplear para probar que la contemplación cristiana es acto de los dones, es el siguiente:

La sexta y séptima bienaventuranzas son actos de los dones de inteligencia y sabiduría, respectivamente. Es así que la vida contemplativa cristiana consiste esencialmente en estas dos bienaventuranzas. Luego a los dones respectivos se ha de atribuír la contemplación cristiana.

Probemos las dos proposiciones.

Y es de notar, ante todo, que cuando decimos ser acto de los dones las bienaventuranzas, no queremos decir que no lo sean también de las virtudes, pues ya queda indicado que los dones no tienen actos propios independientemente de las virtudes, sino que contribuyen con ellas a los mismos actos, perfeccionándolas al modo divino y según esta regla superior. Por donde todo acto de un don es también acto de alguna virtud al mismo tiempo, ya que los dones comprenden toda la materia de las virtudes. Mas los dones dan a los actos una perfección divina que las virtudes no pueden dar, y así las bienaventuranzas, que son actos perfectos, se atribuyen principalmente a los dones a causa de su misma perfección. "Et quamvis haec (*aliquae beatitudines*) videantur esse virtutes, atribuuntur tamen donis, quia etiam dona perficiunt homines circa omnia circa quae perficiunt virtutes (1)." Y en este mismo artículo dice poco antes el Angélico Maestro que son *praecipue operationes donorum,* por ser las bienaventuranzas actos perfectos a que las virtudes solas no pueden llegar.

En este sentido prueba Santo Tomás que al don de inteligencia corresponde la sexta bienaventuranza, tanto por lo que en ella se propone como mérito (*beati mundo corde*), cuanto por lo que se propone como premio (*ipsi Deum videbunt* (2), pues una y otra cosa se verifican por el mismo don, como ya queda dicho. Y de igual modo corresponde al don de sabiduría la séptima bienaventuranza, pues lo que se propone como mérito es *la paz,* que resulta de que todas las cosas estén debidamente ordenadas a su fin, y ordenar al fin es propio de la sabiduría; y lo que se propone como premio (*filii Dei vocabuntur*) pertenece a este mismo don, en cuanto por él los hombres "participant similitudinem Filii unigeniti", que es la Sabiduría increada (3), y así, por la unión y semejanza con el Hijo verdadero nos hacemos hijos adoptivos.

Ahora bien; lo que constituye esencialmente la vida contemplativa cris-

(1) I-II, q. 59, a. I, ad 3.
(2) II-II, q. 8, a. VII.
(3) II-II, q. 45, a. VI.

tiana, según el Angélico, son las segundas partes de estas dos bienaventuranzas, pues las partes primeras que se proponen como méritos son efectos de la actividad propia, o de la vida activa, por la cual el alma se *purifica* y se *pacifica,* disponiéndose para la contemplación. "Ea vero quae ad vitam contemplativam pertinent (*sexta et septima beatitudines*), vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio ejus; et ideo non ponuntur in beatitudinibus tanquam merita, sed tanquam praemia. Ponuntur autem *tanquam merita* effectus activae vitae, *quibus homo disponitur ad contemplativam vitam*" (1). Y estos efectos por los cuales se dispone para la contemplación, *tanquam merita,* son *munditia cordis et pax,* como continúa exponiendo en el mismo artículo.

De este modo, la vida contemplativa cristiana, que consiste en estas dos bienaventuranzas, "per quandam inchoationem imperfectam futurae beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vita" (2), procede de los dones de inteligencia y de sabiduría: "Videre enim Deum respondet dono intellectus, et conformari Deo quadam filiatione adoptiva, pertinet ad donum sapientiae" (3). Entonces es cuando se cumple lo del Apóstol: "Aocepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater. Ipse enim Spiritus *testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei*" (4), porque "quicumque spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei" (5); y este conocimiento experimental de la filiación divina es el que hace ver la verdad divina, y contemplarla, y juzgar según ella y al modo de ella, según queda expuesto, por los dones de sabiduría y de inteligencia.

Así, la vida contemplativa en su plena expansión es la expresión más perfecta de la vida cristiana, que incesantemente debe tender al desarrollo e incremento del germen divino de la gracia santificante —*gratia virtutum et donorum,* como muchas veces la llama Santo Tomás—, pues en ella está virtualmente contenido todo lo que por la práctica de las virtudes y actuación de los dones se puede alcanzar, hasta la santidad más alta que en las últimas bienaventuranzas se contiene y que es como una incoación de la bienaventuranza eterna. Y por eso, "ea quae in beatitudinibus tanguntur *tanquam merita,* sunt quaedam *praeparationes* vel *dispositiones* ad beatitudinem vel perfectam (*in vita futura*) vel inchoatam" (in hac vita)...; et "cum aliquis incipit proficere in actibus virtutum et donorum, *potest sperari de eo quod perveniet ad perfectionem viae* (in ipsis beatitudinibus expressa) et ad perfectionem patriae" (6).

---

(1) I-II, q. 69, a. III.
(2) Ib., a. II.
(3) Ib., a. III, ad 1.—"Cognitio perficitur per hoc quod cognitum est in cognoscente secundum suam *similitudinem.*" (I-II, q. 28, a. I, ad 3.)
(4) *Ad Rom.,* c. VIII, v. 15, 16.
(5) Ib., v. 14.
(6) I-II, q. 59, a. II.

3.° *Por autoridad se prueba que la contemplación cristiana es acto de los dones del Espíritu Santo.*

Pudiéramos comenzar este argumento por la autoridad de la Sagrada Escritura, pues en ella se encuentran testimonios suficientes para probar que la inteligencia de las verdades divinas, sin la cual no hay contemplación posible, es un dón del Espíritu Santo. Mas esto exigiría un artículo de no escasas dimensiones, y no es para tratar ahora de pasada. Basta recordar, sin embargo, los lugares en que Cristo promete a sus discípulos —*que ya tenían fe en sus palabras*— la misión de su Divino Espíritu, que les dará este conocimiento superior de las mismas. *Paraclitus autem Spiritus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia, quaecumque dixero vobis* (1). Lo mismo que se desprende de innumerables pasajes del Apóstol San Pablo, en que manifiesta lo nada que puede el humano entendimiento para la penetración de las cosas divinas, sin la cual penetración no hay contemplación posible.

Más largo me haría aún si fuera a hacer un estudio de esta materia en los Padres de la Iglesia, y así me contentaré con invocar la autoridad del Doctor Común, que los comprende todos. Y, realmente, esta autoridad apenas tiene objeto ya invocarla, pues doctrina suya es todo lo que dejamos expuesto. Mas todavía será conveniente aducir algún testimonio del Angélico Maestro, para que se vea con toda claridad que él no admite más que una especie de contemplación cristiana o sobrenatural, que es la infusa y procedente de los dones del Espíritu Santo.

En primer lugar, siempre que el Santo Doctor habla de la contemplación cristiana o sobrenatural, de la visión o penetración o inteligencia de la verdad divina —cosas que son indispensables para la contemplación—, al modo que pueden tenerse en esta vida, lo atribuye infaliblemente a los dones de sabiduría y de entendimiento, según la modalidad especial que a cada uno corresponde, y nunca a la fe, pues "Veritas prima est objectum fidei secundum quod *ipsa non est visa*" (2). Por consiguiente, bien podemos colegir de aquí que él no admite más que una especie de contemplación cristiana, que es acto de los dones.

Pero más claramente se manifiesta que no admite otra especie de contemplación para las cosas divinas más que la procedente de los dones, por las siguientes palabras. "Sic ergo circa res divinas *ex rationis inquisitione* (por discurso) rectum judicium habere (*supposita fide*), pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis; sed rectum judicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsas (ad res divinas conspiciendas, *secundum quod divina in seipsis contemplantur*, como dice en el artículo si-

(1) *Joan.*, XIV, 26.
(2) II-II, q. 4, a. I.

guiente), pertinet ad sapientiam *secundum quod est donum Spiritus Sancti*" (1). En donde claramente se expresa que la razón, informada por la fe, puede discurrir acerca de las verdades sobrenaturales y formar de ellas acertados juicios; mas sin el dón de sabiduría, que le confiere esa connaturalidad con las mismas, nunca podrá llegar a contemplarlas.

Y aún podemos aducir otro testimonio en corroboración de esto mismo, más claro y terminante si se quiere. Contestando a un argumento basado en las seis especies de contemplación que expone Ricardo de San Víctor, lib. *I De contempl.*, cap. VI, col. 70, Santo Tomás las interpreta de tal modo que los cinco primeros grados se refieran a verdades naturales, asequibles a la razón, y sólo el último grado de contemplación deja para la verdad sobrenatural; con lo cual bien da a entender que la contemplación de la verdad sobrenatural tiene que ser de una sola especie. "In quinto vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium quae per sensibilia inveniri non possunt, sed *per rationem capi possunt* (verdades naturales); in sexto gradu ponitur consideratio intelligibilium *quae ratio nec invenire nec capere potest;* quae scilicet *pertinent ad sublimem contemplationem divinae veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur*" (2). Si Santo Tomás admitiese como posible una especie de contemplación sobrenatural distinta de la infusa, indudablemente la hubiera colocado en el quinto grado, pues así parece entenderlo el argumentante, diciendo que la quinta especie de contemplación se verifica "quando ex divina revelatione cognoscimus ea quae humana ratione comprehendi non possunt", y que, por tanto, es "supra rationem"; mas el Santo Doctor rectifica al argumentante, poniendo aún ese quinto grado para verdades naturales, dejando sólo uno "ad *sublimem contemplationem* divinae veritatis", que la razón ni puede indagar ni comprender. Y que esta es la contemplación infusa no tiene duda, pues en ella *finaliter contemplatio perficitur.*

Ahora bien; la autoridad de Santo Tomás en cuestiones de Mística, como en cualesquiera otras de Teología, es indiscutible y superior a la de cualquier otro teólogo o místico. Baste recordar lo que a este propósito nos dice el Vicario de Cristo en su encíclica *Studiorum Ducem*: "Nec minus nobilitata est ejus *in asceticis mysticisque scientia.* Itaque praeceptum de amore Dei quam late pateat, caritas eique adjuncta dona Sancti Spiritus quomodo crescant, multiplices vitae status, ut perfectionis, ut religiosorum, ut apostolatus, quid inter se differant et quae cujusque natura visque sit, *haec et talia asceticae mysticaeque theologiae capita si quis pernosse volet,* IN ANGELICUM IN PRIMIS DOCTOREM ADEAT *oportebit.*" Después de lo cual, toda otra palabra huelga.

---

(1) II-II, q. 45, a. II.
(2) II-II, q. 180, a. IV, ad 3.

Sería una gran temeridad, sólo por esto, tratar de poner en desacuerdo con Santo Tomás a San Juan de la Cruz y a Santa Teresa, si la conformidad no fuera tan manifiesta para todo el que desapasionadamente los lea. Ni San Juan de la Cruz ni Santa Teresa han conocido jamás ni les ha pasado por el pensamiento otra contemplación que *la contemplación,* esto es, la contemplación cristiana, única específicamente, aunque desarrollándose en diversos grados de perfección (1).

Y, a la verdad, nadie hasta principios del siglo XVII ha conocido más que una especie de contemplación, que sea oración cristiana, que procede de los dones del Espíritu Santo. Pero es más: los que de tres siglos a esta parte han admitido una especie nueva de contemplación llamada *adquirida* han admitido un nombre, pero no una realidad, a no ser los que declinan más o menos hacia la escuela molinosista. Y la prueba es evidente: casi todos los autores de alguna talla que nos hablan de contemplación *adquirida* vienen a confesar, más pronto o más tarde, que esta contemplación no se da sin algún influjo de los dones del Espíritu Santo (2).

Esto nos basta: es la premisa mayor del silogismo propuesto para demostrar nuestra tesis, en cuya declaración va todo lo que antecede. Si esa contemplación llamada *adquirida* no se da sin el influjo de los dones, no es de creer que los dones actúen en ella solamente como causas extrínsecas, remotas, *per accidens* o dispositivas, sino como causas intrínsecas e inmediatas de la misma contemplación. Decir lo contrario sería destruír la naturaleza misma de los dones y su objeto propio, que es perfeccionar los actos de las virtudes.

Luego la proposición mayor de nuestro argumento, o sea que no se da contemplación cristiana sin la actuación de los dones, se prueba por la autoridad de nuestros más significados adversarios. Es cierto que entre los defensores de esta asendereada Dulcinea hay muchos inconscientes, que toman el nombre sin saber lo que toman; mas con ellos es ridículo ponerse a partir lanzas.

Ahora bien; si los dones son causa inmediata e intrínseca de la llamada contemplación *adquirida,* ¿cuál es el principio específico formal en virtud del cual se distingue de la infusa? Fuerza es, pues, reconocer que la distinción es meramente accidental. Mas esto se verá mejor cuando probe-

---

(1) No nos detenemos a probar esto con citas y textos de estas dos grandes lumbreras de la mística, porque creemos que está ya probado hasta la saciedad, y basta leerlos sin prejuicios para convencerse de ello. Sin embargo, en la demostración inductiva de nuestra tesis tendremos que insistir en este punto.

(2) Véase sobre esto LA CIENCIA TOMISTA, julio-agosto de 1924, págs. 22 y sigts., donde el doctísimo padre Arintero cita muchos de estos autores que apenas distinguen la contemplación adquirida de la infusa sino por mayor o menor perfección, aparte de otros que pudiéramos citar, que la atribuyen también a los dones.

mos la tesis *a posteriori* o por método inductivo. Entonces se declarará también empíricamente la premisa menor de nuestro argumento deductivo, ya que teológicamente nadie puede dudar que *los actos de los dones son siempre infusos y sobrenaturales, tanto por su objeto formal cuanto por su motivo y modo de operación.*

II [1]

Pruébase la tesis empíricamente o por inducción.

Queda dicho atrás que el argumento empírico no tiene fuerza ni valor si no es la que toma de los argumentos propiamente teológicos, puesto que a la Teología pertenece investigar la causa y naturaleza de los

---

(1) Hallábame escribiendo este artículo. que por mis múltiples ocupaciones se retraso más de lo debido, cuando caen ante mis ojos un artículo y unas notas en que se pretende contestar a la *Contestación* que yo dirigí al padre Juan Vicente acerca de la *contemplación adquirida.* Sin nombrar los autores, por respeto a las personas y a la institución a que pertenecen, les diré lo siguiente:

1.º Protesto contra la imputación que se me hace al decir que yo les llamo "herejes y blasfemos y no sé cuántas cosas más". Nunca he empleado semejantes calificativos para las personas, ni siquiera para las doctrinas.

2.º No quiero descender al terreno en que se colocan cuando hablan del "incalificable modo de proceder" que yo observo; de que mi *Contestación* es "frágil y ridícula"; de que mis escritos son las "ruinas de la pobre lógica"; de mis "groserías", etc.

3.º Como éstos son *los únicos* argumentos que emplean para contestar a los míos. me parece muy bien que el Director de La Ciencia Tomista les haya cerrado las puertas, como dicen, y cerradas creo las tendrán en cualquier revista seria mientras sigan escribiendo en esa forma, sin que tengan por ello motivo para quejarse.

4.º Ya les tengo dicho que en ese terreno y con ese género de *argumentos* no admito polémica ninguna, ni en público ni en secreto, ni en ninguna parte, pues nada tengo que replicar, y menos cuando se empieza por reconocer, como hace el articulista, que es cuestión de amor propio. Doy, pues, por terminado el incidente, sin perjuicio de seguir trabajando por el esclarecimiento de la verdad, que es lo único que mueve mi pluma.

5.º Protesto igualmente contra lo que dice el articulista que yo haya llevado a *La Vida Sobrenatural* "todas las estridencias de esta polémica". Los artículos que en esa revista he publicado son de tonos esencialmente conciliadores, sin citar un solo nombre, sin la menor alusión personal, buscando y proponiendo una avenencia, la única que he creído posible sin menoscabo de la verdad.

¿Está claro todo esto? Pues basta, y punto final.

fenómenos místicos. Sin embargo, el teólogo no puede prescindir de estudiar los fenómenos místicos cuales se presentan en la realidad, porque al mismo tiempo que se esclarecen los mismos fenómenos poniéndolos a la luz de la revelación, las doctrinas abstractas de la Teología hallan en ellos su continuación y explicación pragmáticas.

Los autores de Mística descriptiva prestan un buen servicio, tanto a la Mística como a la Teología, con tal que se mantengan dentro de los justos límites y no quieran erigir los hechos en doctrinas; mas si esto no hacen, si pretenden interpretar los hechos por los hechos mismos, por lo que parecen, sin someterlos a un riguroso análisis teológico, no harán otra cosa que sembrar confusión, despertar recelos e incurrir a veces en funestos errores.

De ahí procede la enemiga que en ciertos períodos históricos observamos entre místicos y teólogos, que no puede tener otro fundamento que los abusos de unos y otros, puesto que entre la Mística y la Teología católicas no puede existir real antinomia. Mas sucede que ciertos místicos, guiados sólo por los fenómenos que en sí mismos o en otros advierten, sin un estudio sólido y profundo de la Teología, y acaso despreciando más o menos encubiertamente sus luces, se propasan a teorizar, incurriendo frecuentemente en errores de forma y también de fondo. Por otra parte, no faltan teólogos que, engreídos con su ciencia, creen que pueden fallar apriorísticamente en todas las cuestiones sin atender para nada a esta realidad inefable de la vida divina en las almas.

No es esta la senda que se debe seguir, como intentan los que pretenden separar la Mística de la Teología, sino precisamente la contraria. Una perfecta fusión entre ambas, cual lo pide la realidad misma, es lo que hará ganar a una y a otra ciencia (1), particularmente a la Mística, que corre mayor peligro de extraviarse si no se adhiere fuertemente a los principios inconcusos de la Teología. Por eso Santa Teresa buscaba siempre para directores de su espíritu los grandes teólogos, y no se apoyaba en las propias experiencias, por muy ciertas y sobrenaturales que fuesen, mientras ellos no la aseguraban contrastándolas con los principios de la sana Teología. Santo Tomás es modelo de esta perfecta fusión, y en este manantial han de beber todos los sedientos de agua pura.

En medio del consolador renacimiento de los estudios místicos que en nuestros días se ha iniciado, adviértese, no obstante, en muchos escritores una desorientación grande y una confusión de ideas que mara-

(1) No queremos con esto decir, ni mucho menos, que la Teología y la Mística sean ciencias específicamente distintas; antes al contrario, la Mística es una parte de la Teología y como el coronamiento de ella. La Teología es específicamente una, y el desmembramiento de ella que algunos intentan ha sido y será siempre manantial fecundo de errores y confusiones.

villa. Esta desorientación procede, a nuestro entender, de una causa principalísima, y es que hoy, fuera de la Orden de Predicadores, en pocos centros de enseñanza eclesiástica se estudia la segunda parte de la *Suma Teológica*. El casuismo demoledor hizo que se perdiesen de vista los altísimos principios a la luz de los cuales estudia Santo Tomás la moral en todas las fases y condiciones de la vida cristiana, y así se descuaja este organismo viviente, se minimiza, se desfigura. Estúdiase en algunos centros eclesiásticos asignatura de Mística, mas sin cuidar de que los alumnos emprendan ese estudio bien cimentados en el fundamento teológico necesario, de que carece, tal vez, el mismo profesor, creyendo que con leer de paso la cuestión en que Santo Tomás trata de la contemplación y coger al vuelo otros cuantos textos suyos, ya tienen bastante para conocer el pensamiento místico del Angélico Doctor, sin advertir que este pensamiento hay que desentrañarlo de toda su obra, aun de los tratados que parecen más ajenos a la materia, como el del último fin o el de los hábitos.

Según lo cual, el teólogo no perderá nada, antes bien ganará mucho, aun en el terreno puramente científico, con tratar almas que tengan esta experiencia de lo divino acerca de lo cual versa su ciencia, y el tiempo que emplee en su dirección, lejos de ser perdido, como algunos piensan, serále tal vez de tanto o mayor provecho como el que emplea en otras lucubraciones científicas, supuesto que él personalmente carezca de esta experiencia de la verdad divina. Y al mismo tiempo las almas difícilmente encontrarán un buen director que no sea a su vez buen teólogo, tomando esta palabra en su sentido más noble y no en el de vano ergotista enamorado de sutilezas.

El meterse a fallar en cuestiones de Mística sin un profundo estudio de la Teología, es como si un médico quisiera zanjar las cuestiones psicológicas porque su bisturí ha recorrido todos los rincones del organismo humano.

Estos letrados a medias de que tanto abominaba Santa Teresa, son los que hoy más abundan, porque, como hemos visto, no se da generalmente a los sacerdotes una formación teológica adecuada basada en la moral tomista, de donde proviene esta gran desorientación que hoy lamentamos (1). Seguramente que la Mística Doctora no hubiera sido lo que fué sin los grandes teólogos que la han dirigido, ni la ciencia teológica de estos insignes maestros habrá perdido nada por el tiempo

(1) Aun a trueque de que este trabajo pierda en colorido y en interés científico, me he propuesto no citar ninguno de los autores que sustentan doctrinas contrarias. Este fué mi propósito desde que comencé a escribir de estas materias, a fin de que la verdad brille sin ninguna sombra de personalismo; y si una vez el amor a la verdad me ha compelido a faltar a mi propósito, espero que ya el caso no se repita. Nadie tendrá, pues, que molestarse por lo que yo diga, pues a nadie impugno.

que empleasen en su dirección, antes bien habrá ganado en penetración y robustez.

Quiere todo esto decir que después de haber probado nuestra tesis por procedimiento analítico o deductivo, que es el verdaderamente teológico, hemos de descender a estudiar los hechos para corroborar los mismos principios. Este es el verdadero método que se debe seguir en el estudio de las cuestiones místicas, descendiendo de los principios de la Teología a la observación de los fenómenos místicos, pues el procedimiento contrario no hará más que invertir los términos y sembrar el campo de errores.

El hecho que determinaría nuestra tesis, si realmente se diera, sería el de una contemplación que, incluída en el género de oración cristiana, no fuera realmente infusa o *sobrenatural reduplicativa*. Tal sería el caso de la llamada *contemplación adquirida*. Bien sé que muchos de los defensores de la contemplación adquirida sostienen que no se diferencia específicamente de la infusa; mas éstos incurren en mayores absurdos aún, si cabe, que los que paladinamente defienden una contemplación adquirida de distinta especie que la infusa, como veremos en la tercera parte de este estudio. Ahora solamente vamos a analizar los distintos fenómenos a que suelen dar el nombre de contemplación adquirida, para ver si realmente existe como una especie distinta de la infusa. Entre los partidarios de dicha contemplación apenas hay dos que convengan en señalar el fenómeno concreto a que dicho nombre pueda aplicarse. Nunca mejor que aquí podemos decir: *quot capita, tot sententia*. Examinaremos, sin embargo, los principales fenómenos a que hemos advertido que se da ese nombre, aunque sin creer completamente alejado el peligro de que alguno salga diciéndonos que la contemplación adquirida no es ninguna de las cosas que aquí estudiamos, sino algo distinto.

Nuestra proposición es la siguiente:

Ninguno de los fenómenos o actos a que suele darse el nombre de contemplación adquirida, supone una especie de contemplación cristiana distinta de la infusa.

Para proceder con algún orden agruparemos estos actos o fenómenos en tres categorías: 1.ª Actos o fenómenos a que se da el nombre de contemplación adquirida, que no son siquiera contemplación. 2.ª Actos que, pudiendo llamarse de alguna manera, más o menos impropia, de contemplación, no son actos de oración, ni de contemplación cristiana propiamente tal y, por consiguiente, no vienen al caso en la cuestión que aquí se ventila. 3.ª Actos que siendo verdadera contemplación cristiana, pertenecen de lleno a la contemplación infusa.

El argumento en forma procede de este modo:

Todos los fenómenos o actos a que se da el nombre de contemplación

adquirida: 1.º, o no son contemplación; 2.º, o no están incluídos en el género de oración; 3.º, o son contemplación infusa. Luego no se da acto ninguno de contemplación en el sentido de oración cristiana que no sea de contemplación infusa.

Primera categoría: *Fenómenos a que se da el nombre de contemplación adquirida que no son siquiera contemplación.*

a) *La especulación*: Ya queda dicho al principio de este trabajo que *la especulación* no es contemplación, según Santo Tomás, sino meditación. Mas en varios autores hemos visto llamar contemplación adquirida a este acto de la mente. Veamos lo que Santo Tomás entiende por especulación. "*Speculatio, ut Glossa Augustini dicit ibidem, dicitur a speculo non a specula.*" *Videre autem aliquid per speculum, est videre causam per effectum, in quo ejus similitudo relucet: unde speculatio ad meditationem reduci videtur* (1). En las cuales palabras con precisión incomparable declara el Angélico Maestro lo que es ese acto de especulación. Puede tener cierta apariencia de contemplación en cuanto que brilla la causa en sus efectos, dejando así a la mente en cierta suspensión: mas no es contemplación propiamente tal porque del efecto a la causa siempre hay un paso que dar, por breve y fácil que se le suponga, y este paso no puede darlo la mente sino por el discurso, que es paso de una cosa a otra, aun cuando este discurso sea a las veces casi imperceptible, por lo mismo que la causa *reluce* en su efecto, y así podemos llegar a ella sin ningún esfuerzo mental. Mas para que haya contemplación se requiere que la mente esté *fija en la misma verdad*, viéndola con una simple mirada, y no ya por los efectos que produce. Este podrá ser un acto previo y dispositivo para la contemplación, como lo es también el discurso, mas no es la contemplación misma. Y por eso Santo Tomás muy bien lo reduce a la meditación y no a la contemplación.

Otros actos hay de la mente que parecen tener alguna aparente analogía con el de la contemplación, y a más de uno han inducido a engaño. Tal es principalmente el estado como inactivo en que la mente a veces se queda en el curso de una investigación, bien sea por cierta fatiga mental producida por el esfuerzo realizado en el descubrimiento de la verdad, bien por pereza natural de la mente, o bien porque de propósito se procura, y aún pudiéramos reducir a este caso el estado en que el alma queda cuando Dios la inhabilita para la meditación a fin de empezar a comunicarle la verdadera contemplación. Este estado de la mente es diametralmente opuesto a la contemplación, pues en la contemplación, aun

(1) II-II, q. 180, a. III ad 2.

en la llamada *pasiva* —y más en ésta que en la *activa* o natural—, despliega la inteligencia toda su actividad cognoscitiva, por lo mismo que se halla en presencia y posesión de su objeto —la verdad—, aunque sin esfuerzo ni trabajo; y en cambio, en el estado de que hablamos la mente queda *inactiva* y por eso ni puede apenas llamarse acto intelectual, sino más bien privación de acto. Este es el "embobamiento" que Santa Teresa tan acremente reprueba, y que no faltan, sin embargo, quienes lo confunden con la contemplación por sus aparentes analogías. En efecto, el alma aquí parece quedarse fija, quieta y sosegada como en la contemplación, sin esfuerzo ni trabajo, y hasta con *cierta dulzura* que produce la misma inactividad y descanso de las potencias: y por otra parte, siéntese también el alma como privada de todo conocimiento distinto y a oscuras de sus propias luces, lo cual ocurre, aunque de diferente manera, en la contemplación sobrenatural. Mas en ésta quédase el alma privada de sus propias luces porque otra luz más intensa la ilumina; carece de ese conocimiento distinto para recibir un conocimiento más penetrante y verdadero; cesa en la actividad *propia,* porque se le comunica una actividad *divinamente* participada; y goza, no con el placer de quien no hace nada, sino con el placer de toda potencia activa al hallarse en posesión de su objeto. Por eso la verdadera contemplación se distingue de este estado de inactividad como el día de la noche, o la luz de las tinieblas.

Y fuerza es confesar que a este estado conduce el procurar *adquirir* por propia industria la contemplación de verdades sobrenaturales, que sólo pueden ser entendidas, o al *modo humano,* mediante el discurso y ejercicio natural de las potencias, o al *modo divino,* mediante los dones del Espíritu Santo. Y no nos detendremos a probar aquí los desastrosísimos efectos que esta pseudocontemplación produce en el alma, de los cuales el menos malo sería perder el tiempo, dando pábulo al amor propio y abriendo la puerta a todas las ilusiones y fantasías.

Bien es verdad que la contemplación comienza muchas veces en el alma de una manera tan delicada y casi imperceptible que el alma apenas puede darse cuenta de otra cosa más que de la cesación del ejercicio natural de las potencias; de donde proviene que muchas crean que no hacen oración y que están perdiendo el tiempo cuando Dios comienza a introducirlas en la verdadera contemplación (1). En ocasiones apenas se podrá distinguir, si se considera el hecho en sí mismo, lo que es

(1) "Verdad es que a los principios que comienza este estado (de contemplación) casi no se echa de ver esta noticia amorosa, y es por dos cosas: la una, porque a los principios suele ser esta noticia amorosa muy sutil y delicada y casi insensible; y la otra porque, habiendo estado habituada el alma al otro ejercicio de la meditación, que es totalmente sensible, no echa de ver ni casi siente estotra novedad insensible, que es ya pura de espíritu."—San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo,* lib. II, cap. XI.

principio de verdadera contemplación de lo que es mera pasividad o inacción de la mente; mas atendiendo a los antecedentes, concomitantes y consiguientes del hecho, no es fácil engañarse. Y es cosa que importa mucho saber discernir, pues si hay algún principio de verdadera contemplación, el alma no ha de poner obstáculo al Espíritu Santo con la actividad de sus potencias; mas si eso no hubiere, ha de esforzarse por salir de esa inacción y pereza espiritual que tantos males le puede acarrear. Y, desde luego, nunca ha de tratar de ponerse por sí misma en contemplación, o *subirse sin que Dios la suba,* si no quiere incurrir en tan funesto engaño. Con lo cual queda de manifiesto el peligro que corren las almas a quienes se proponga una contemplación adquirida por propia industria.

b) *Juicio sintético que sigue a la meditación.*—Al terminar un discurso o una meditación es muy frecuente y provechoso resumir todo el camino recorrido en una idea madre y fundamental, procurando fijarla bien en la mente, a fin de retenerla mejor y obtener mayor fruto y más duradero de todo lo meditado. A esto llaman también algunos contemplación adquirida. Mas fuerza es confesar que este acto, en cuanto tal, no tiene nada de contemplación cristiana.

El acto de que tratamos no es más que un juicio sintético, no una *simple intuición de la verdad,* que es en lo que propiamente consiste la contemplación; es un discurso virtual que se hace sin desmenuzar todos los medios por donde se ha llegado a la conclusión, porque está aún en la mente la luz del discurso anterior, con la cual se ve la conclusión incluída en sus principios sin necesidad de fijarse particularmente en el medio. Es, pues, del todo impropio llamar contemplación a esta operación del entendimiento, que de suyo no puede considerarse más que como una parte de la meditación.

Si esto fuera verdadera contemplación cristiana, una vez que el alma llegara aquí, debiera detenerse en este acto hasta terminar el tiempo de su oración, sin querer pasar a los afectos o propósitos, o cualquier otro acto de la voluntad, puesto que la contemplación cristiana, aunque es acto de la inteligencia, lleva en sí misma implícita la moción de la voluntad sin que ésta ponga actos concretos y particulares de ninguna virtud, quedando el alma con mucho más provecho que con todos los actos afectivos que ella pudiera poner. Mas en el caso presente, el que se detuviera en este juicio sintético sin ordenarlo a mover la voluntad, sin que ésta prorrumpiera luego en algún afecto o acto de virtud, perdería lastimosamente el tiempo, como lo perdería quien se pasase discurriendo todo el tiempo de la oración.

Es verdad que muchas veces el alma empieza en meditación y acaba

en contemplación; empieza meditando y acaba contemplando; y de ahí suele provenir el engaño de creer que esa contemplación es adquirida, fruto del esfuerzo y meditación anterior. Pónese el alma a hacer su meditación u oración por el ejercicio de sus potencias, y cuando está en esto, bien sea repentinamente o bien de una manera gradual y casi insensible, siéntese presa en una idea o quédase en una *simple mirada*, sin decir nada ni hacer nada, mas gozando de la presencia viva de *algo* que ella misma a las veces no sabe concretar ni determinar. En este caso hay ya verdadera contemplación; mas creo que quien tenga alguna experiencia propia o ajena y analice un poco sus actos, no podrá confundir esto con el juicio sintético de que acabamos de hablar, ni podrá persuadirse de que esto sea efecto de la meditación o discurso anterior; que no ha sido causa sino meramente *dispositiva* y *ocasional*. Y buena prueba de esto es que muchas veces el alma no podrá conseguir esto por mucho que quiera, y otras veces se le dará cuando menos lo busca.

Bien claro nos dice Santa Teresa que esto no depende ya de nuestra industria ni está en nuestra mano, en el capítulo XIII de su *Vida*, tan traído y llevado por los partidarios de la contemplación adquirida, que pretenden ver en él una confirmación de su doctrina. Es preciso copiar las palabras de la Santa: "Pues tornando a lo que decía —escribe— de pensar a Cristo a la columna, es bueno discurrir un rato y pensar las penas que allí tuvo, y por qué las tuvo, y quién es el que las tuvo, y el amor con que las pasó; mas que no se canse siempre en andar a buscar esto, sino que *se esté allí con él, acallado el entendimiento. Si pudiere,* ocuparle (*al entendimiento*) en que *mire que le mira,* y le acompañe y pida; humíllese y regálese con él y acuérdese que no merecía estar allí. *Cuando pudiere hacer esto,* aunque sea al principio de comenzar oración, hallará grande provecho, y hace muchos provechos esta manera de oración (1)." Este *estarse allí con El, acallado el entendimiento*, este *mirar que El le mira*, es verdadera contemplación, aunque incipiente, que viene muchas veces después de una atenta meditación o consideración; mas cuán lejos está la Santa Madre de atribuírlo a nuestra industria se ve claro por las frases que emplea: "si pudiere", "cuando pudiere"; porque de otra suerte diría: "yo sé que podéis", como dice en otras partes. Luego estudiaremos más en particular este acto de *simple mirada* o de *mirada amorosa*.

Esta manera de oración que aquí nos describe Santa Teresa pertenece al *movimiento oblicuo* de Dionisio, según la exposición de Santo Tomás, en la cual hay mezcla de sobrenatural y de adquirido; pero no es contemplación por lo que tiene de adquirido, sino por lo que tiene

(1) *Vida*, cap. XIII, al fin.

de sobrenatural. "In anima autem ponit (Dionysius) motum "obliquum" similiter ex recto et circulari compositum, prout scilicet *illuminationibus divinis* ratiocinando utitur (1)." No es, pues, este acto de pura contemplación, la cual corresponde al *movimiento circular,* sino de contemplación *infusa* (*illuminationibus divinis*), mezclada con alguna actividad de las potencias (*ratiocinando*). Por lo cual Santa Teresa no dice sólo que *mire que le mira,* sino que añade varios actos que se han de hacer, tanto del entendimiento como de la voluntad (*pedir, humillarse, regalarse, acordarse,* etc.).

Y cómo se puede empezar por discurso y acabar por contemplación bien nos lo declara el Angélico Maestro exponiendo el *movimiento recto* de Dionisio: "Secundo autem oportet (ad contemplationem) quod removeatur secunda difformitas quae est per discursum rationis: et hoc idem contingit secundum quod omnes operationes animae reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis: et hoc est quod secundo dicit (Dionysius), quod "necessaria est uniformis convolutio intellectua-"lium virtutum ipsius", ut scilicet, *cessante discursu, figatur ejus intuitus in contemplatione unius simplicis veritatis* (2)." Y a nadie se le ocurrirá pensar que en estas últimas palabras Santo Tomás no se refiere a la contemplación infusa, la única que él admite para verdades sobrenaturales.

En suma, que el acto del entendimiento que se sigue a veces después del discurso puede ser un juicio sintético, más o menos demorado, que cualquiera puede poner, y no tiene otro objeto que fijar mejor en la mente los discursos anteriores, y en este caso nada tiene de contemplación ni puede considerarse más que como una parte de la meditación antes de pasar a los efectos, o puede ser una contemplación incipiente mezclada aun con mucho elemento de actividad propia de las potencias, y en este caso tiene de sobrenatural e infuso cuanto tiene de contemplación (*illuminationibus divinis*).

c) *Recogimiento adquirido.*—Santa Teresa nos habla de dos maneras de *oración de recogimiento*: de una en el capítulo III de las *Cuartas Moradas,* y de otra en el capítulo XXVI del *Camino de Perfección.* En estas dos maneras de oración, bien diversas por cierto, hay quienes piensan ver la contemplación adquirida enseñada por Santa Teresa. Pues bien, vamos a ver cómo a ninguna de ellas le cuadra ese nombre, que la Santa jamás ha conocido: a la una porque no es contemplación, y a la otra porque es infusa. Empecemos por esta última.

Yo no concibo siquiera que haya quien pueda sinceramente y de

(1) II-II, q. 180, a. VI ad 2.
(2) Ibidem.

buena fe pensar que la Santa Carmelitana, en este capítulo III de las *Cuartas Moradas,* enseñe cosa que se le parezca a lo que llaman contemplación *adquirida.* Bastará para persuadirse de esto transcribir algunas palabras suyas. Empieza el capítulo I de estas *Moradas* en la siguiente forma: "Para comenzar a hablar de las cuartas Moradas, bien he menester lo que he hecho, que es encomendarme a el Espíritu Santo, y suplicarle de aquí adelante hable por mí, para decir algo de las que quedan de manera que lo entendáis, *porque comienzan a ser cosas sobrenaturales.*" ¿Qué dirán a esto los que sostienen que la contemplación adquirida no es sobrenatural, y, sin embargo, se obstinan en defender que Santa Teresa enseña aquí la contemplación adquirida? ¿No se ponen en abierta contradicción con la Santa, mereciendo por ello el nombre de *pseudoteresianos?* Mas sabido es lo que entiende la Santa Madre por *sobrenatural,* pues toma siempre esta palabra *formaliter et reduplicative,* y en este sentido implica una contradicción *in terminis* decir que lo sobrenatural pueda ser *adquirido,* tomando también esta palabra en su sentido propio. Por consiguiente, Santa Teresa abiertamente declara que las maneras de oración que expone a partir de estas cuartas Moradas son "sobrenaturales", o *infusas,* y de ninguna manera *adquiridas.*

Vengamos ahora al capítulo III. Mejor sería que lo leyese íntegro quien quiera formarse alguna idea por sí mismo; mas contentémonos aquí con lo que viene más al caso: "Un recogimiento *que también me parece sobrenatural;* porque no es estar en escuro, ni cerrar los ojos, ni consiste en cosa exterior, puesto que *sin quererlo* se hace esto de cerrar los ojos y desear soledad; y *sin artificio,* parece que se va labrando el edificio para la oración que queda dicha..." "Y no penséis que es por el *entendimiento adquirido,* procurando pensar dentro de sí a Dios..., que *esto cada uno lo puede hacer,* con el favor del Señor, se entiende, todo. Mas lo que digo es en diferente manera...; *acá no está en nuestro querer, sino cuando Dios nos quiere hacer esta merced.*" ¿Podría la Santa expresarse de una manera más clara y terminante? ¿Puede caber a nadie la menor duda de que habla aquí de contemplación infusa?

Luego pasa a declarar cómo se ha de haber el alma a quien Dios ha dado esta oración, y añade: "*Es disposición para poder escuchar,* como se aconseja en algunos libros, que procuren no discurrir, sino estarse atentos a ver *qué obra el Señor en el alma...*" "Lo que entiendo que más conviene que ha de hacer el alma *que ha querido al Señor meter a esta Morada,* es lo dicho, y que sin ninguna fuerza ni ruido procure atajar el discurrir del entendimiento, mas no el suspenderle", etc. Pena da tener que detenerse en cosa tan evidente sólo porque a algunos se les

antoje ver la *contemplación adquirida* en que la Santa aconseja al alma "que ha querido el Señor meter a esta Morada" "no discurrir", o "atajar el discurrir", para escuchar mejor y "estarse atentos a ver *qué obra Dios en el alma.*" No perdamos más tiempo en esto.

Muy diversa es la oración o recogimiento de que nos habla en el capítulo XXVI del *Camino.* Aquí nos dice terminantemente Santa Teresa: "Mirad que sé yo que podéis hacer esto"; así como del recogimiento de las *cuartas Moradas* nos dice lo contrario. Luego en nuestra mano está y de nosotros depende, y por nuestro esfuerzo y propia industria podemos alcanzarlo, con el auxilio ordinario de la gracia. ¿Tendremos aquí, pues, la contemplación adquirida, como algunos pretenden? *Recogimiento adquirido,* sí; pero *contemplación,* no; porque esto no tiene nada de contemplación. El recogimiento que aquí nos enseña Santa Teresa no es otro que el que nos recomiendan todos los maestros de la vida espiritual, llámenle presencia de Dios, llámenle simplemente recogimiento, contraponiéndole al derramamiento o disipación de las potencias por las cosas exteriores. Este recogimiento es necesario para cualquier género de oración, y sin él ni puede tenerse buena meditación ni siquiera buena oración vocal, que es de la que viene hablando la Santa Madre. Todo el que quiera tener un poquito de vida interior, necesariamente tiene que empezar por aquí, recogiendo su pensamiento en Dios o en cosas de Dios, y no dejándole divagar libremente por las criaturas sino en la medida que nos sea necesario; y aun esto, como advierte el padre Granada, procurando tener como las aves un ojo a una parte y el otro a otra, mirando de tal manera a las criaturas que no perdamos totalmente de vista a Dios, en cuanto nos sea posible. Y esto ha de hacerse sin gran fuerza de discursos ni razones, sino con miradas sencillas, representándonos a Jesús en cualquier paso de su vida santísima y conversando con El familiarmente como con un amigo entrañable que siempre nos acompaña.

Y que esto es lo que Santa Teresa nos enseña en este capítulo se ve claro con sólo leer el título: "En que va declarando el modo para recoger el pensamiento; pone medios para ello." Y luego prosigue: "Representad al mismo Señor junto con vos, y mirad con qué amor y humildad os está enseñando..." "Pues, ¿quién os quita volver los ojos del alma, aunque sea de presto, si no podéis más, a este Señor?..." "Si estáis alegre, miradle resucitado..." "Si estáis con trabajos, o triste, miradle camino del huerto; ¡qué aflicción tan grande llevaba en el alma, pues con ser el mesmo sufrimiento, la dice y se queja della!..." "Oh Señor del mundo, verdadero Esposo mío (le podéis vos decir, si os ha enternecido el corazón de verle tal, que no sólo queráis mirarle, sino que os holguéis de hablar con él, no oraciones compuestas, sino la pena de vuestro co-

razón, que las tiene El en muy mucho); ¿tan necesitado estáis, Señor mío y bien mío, que queréis admitir una pobre compañía como la mía?..." Todo esto, y cuanto dice en este capítulo, cualquiera comprende que nada tiene de contemplación, pues es cosa que todos podemos y debemos hacer, no sólo en nuestra meditación ordinaria, sino con frecuencia durante el día, en medio de nuestras ocupaciones. Esta *mirada* de que aquí habla es muy distinta de la atrás mencionada, cuando ya *el alma entiende que el Señor la oye y la mira,* de la cual trataremos más adelante.

Y mucho más resulta la verdad de lo que venimos diciendo si nos fijamos en los medios que propone para alcanzar este recogimiento. "Lo que podéis hacer para ayuda desto es procurar traer una imagen y retrato deste Señor, que sea a vuestro gusto, no para traerle en el seno y nunca le mirar, sino para hablar muchas veces con él, que él os dará qué le decir..." "También es remedio tomar un libro de romance bueno, aun para recoger el pensamiento..." ¿Quién no ve que estos son medios, ya para impresionar y mover nuestra parte sensible, a fin de que preste ayuda a los afectos de la voluntad, ya para concentrar nuestra imaginación y nuestro pensamiento en el paso que nos proponemos meditar, sin que haya en ello todavía asomos de contemplación? Creo que apenas habrá cristiano que no haga esto alguna vez; si esto fuera contemplación, todos serían contemplativos.

d) *Oración afectiva.*—Siendo la contemplación un acto de la inteligencia, parece que a nadie se le había de ocurrir llamar contemplación a la que se caracteriza particularmente por los actos de la voluntad. Sin embargo, no es así, sino que algunos autores dan el nombre de contemplación adquirida a este género de oración. Es preciso, pues, hacer un breve análisis de la misma.

Tres grados podemos distinguir en esta oración afectiva. El primero es el término de toda buena meditación, pues la meditación o discurso será estudio, y no oración, si no se ordena a mover la voluntad a fin de que ésta prorrumpa en afectos o actos de virtudes. Aquí el alma va provocando estos afectos por medio del discurso o la consideración, con más o menos esfuerzo, según el fervor y la devoción que en cada caso se experimente; y a esto, por tanto, sería ridículo dar el nombre de contemplación.

El segundo grado de oración afectiva es cuando los afectos fluyen ya espontáneamente del alma, generalmente sin previo discurso ni meditación propiamente tal, sin esfuerzo ni trabajo, antes bien con cierto gusto y suavidad; y aun cuando los afectos sean de dolor o arrepentimiento por los pecados, o de compasión por los padecimientos de Cristo, o de otra cosa semejante, no deja de ser una pena gustosa y suave la que se

siente, que a veces puede hacer derramar lágrimas, dulces y amargas a un mismo tiempo. ¿Será esto la contemplación adquirida? (1).

Digamos desde luego que este gusto de las cosas divinas es ya *algo sobrenatural* y no adquirido; ni puede suceder que nuestra voluntad se encuentre ya movida desde el primer momento hacia las cosas celestiales, sin previo esfuerzo ni discurso, que es el modo natural de mover nuestra voluntad, antes con facilidad y deleite, si el Espíritu Santo no la mueve con su soplo divino. Bien se comprende que no está en nuestra mano ni procede de nuestra industria este gusto inefable, superior a todos los gustos humanos, pues muchas veces, por mucho que estrujemos nuestro corazón, no podremos obtener ni una sola gota, y otras, por el contrario, rezuma abundantemente sin intentarlo ni esperarlo siquiera.

Hay, pues, aquí algo ya de infuso, comienzan a obrar los dones de una manera latente; mas no creemos todavía que a esta manera de oración pueda darse el nombre de contemplación. Y la razón es porque, como queda dicho, los actos de la voluntad, que son los que aquí predominan, no constituyen acto de contemplación (2). Es verdad que estos afectos necesariamente van acompañados de algún acto intelectual; mas este acto del entendimiento carece aún de la *fijeza* y de la *penetración* que se requieren para que haya contemplación propiamente tal. Y prueba de ello es que los afectos se van sucediendo unos a otros, lo cual supone que también el pensamiento va pasando de una cosa a otra, aunque sin esfuerzo ninguno, lo que propiamente es *discurso,* y no contemplación. Por consiguiente, esta manera de oración, que es *adquirida solamente en parte,* de ningún modo puede merecer el nombre de contemplación adquirida.

El tercer grado de oración afectiva que podemos señalar es cuando los afectos se van simplificando, de tal modo que el alma puede ya permanecer durante largo tiempo en uno solo, sin poner actos distintos, como perseverar amando sin poner actos especiales de amor que puedan ser traducidos en palabras. Este tercer grado es ya manifiestamente sobrenatural e infuso, y bien merece el nombre de contemplación, pues no pudiera la voluntad permanecer así prendida en un solo afecto continuado,

---

(1) Para que no se crea que hablo por capricho y sin fundamento, aunque me he propuesto no citar autores que sostengan doctrinas contrarias, haré aquí una referencia que creo no podrá molestar a nadie. "Les maitres de la vie spirituelle —escribe A. Hamon—, enseignent que le goût ineffable et suave des perfections divines, est le signe révélateur du second degré de l'oraison affective; le P. Maumigny le désigne sous le nom de contemplation acquise."—*Le Père René de Maumigny,* par A. Hammon, pag. 107. 2ª édition. Paris, 1921.)

(2) "Gregorius constituit vitam contemplativam in charitate Dei, in quantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad ejus pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in afectu, ex quo etiam amor intenditur."—II-II. q. 180, a. I.

si la parte intelectiva no estuviera también absorta en algún objeto que la tiene como cautiva, aunque apenas se advierta sino la moción de la voluntad. Puede, pues, colocarse muy bien este tercer grado de oración afectiva entre los primeros de la contemplación infusa, la cual, como imperfecta que es todavía, no impide que a las veces la imaginación esté divagando en cosas muy ajenas a las que hay en el espíritu.

Hemos de advertir únicamente que este tercer grado de oración afectiva, lo mismo que el segundo, se siguen a las veces a una devota meditación; de donde proviene que se les considere como consecuencia y efecto de la meditación misma, que en realidad de verdad no ha hecho otra cosa que disponer al alma para la moción o comunicación divina. Ya hemos dicho que es frecuente empezar en meditación y acabar en contemplación (1).

Segunda categoría.—*Fenómenos a que se da el nombre de contemplación adquirida que no están incluídos en el género de oración cristiana.*

Contemplación teológica.—Al tratar en la primera parte de este estudio de los hábitos adquiridos que tienen por fundamento la fe, ya hemos dicho algo acerca de lo que llaman contemplación teológica; mas como creemos que este es el único recurso racional que les queda a los partidarios de la contemplación adquirida, bien será insistir de nuevo analizando un poco este hecho. Para lo cual debemos examinar dos cosas: 1.ª Si se da contemplación teológica. 2.ª Si está incluída en el género de oración.

El hecho de la contemplación teológica parece que la experiencia misma nos lo suministra, pues si podemos contemplar una verdad filosófica, ¿por qué no hemos de poder contemplar también una verdad teológica? Y en efecto, después de un discurso, de un raciocinio sobre verdades teológicas cualesquiera, muy bien puede nuestro pensamiento quedarse abstraído y con cierta fijeza en aquello que ha sido objeto del discurso, y esto parece no ser otra cosa que contemplación adquirida. Suele decirse comúnmente que los *hechos cantan;* mas yo digo que los hechos por sí mismos no dicen nada si no se analizan cuidadosamente. Analicemos, pues, este hecho.

Ante todo es de advertir que el hecho aquí consignado puede muchas

(1) "Contemplativa vita unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem; habet autem multus actus, quibus pervenit ad huic actum finalem, quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis; alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem ejus cujus cognitio inquiritur; ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis."—II-II, q. 180, a. III.

veces no ser más que un juicio sintético, que comprende virtualmente todo el discurso anterior, y en ese caso ya no sería acto de contemplación propiamente tal, pues dicho queda que la contemplación no es ningún juicio.

Mas supongamos que sea verdadero acto de contemplación. ¿Sobre qué verdad puede recaer? ¿Sobre la verdad teológica? No perdamos de vista que el acto de contemplación supone alguna *visión* o *evidencia* del objeto. ¿Puede darnos la Teología o el discurso teológico esa evidencia? ¿Podemos adquirir evidencia de alguna verdad teológica? La contestación nos la dará Báñez por estas palabras: "*In Theologia non invenitur evidentia conclusionum, quamvis sit evidentia consequentiae* (1)." De suerte que en la Teología sólo una cosa hay evidente, que es el nexo lógico que existe entre los principios y las conclusiones: mas las conclusiones mismas no son evidentes, como no lo son los principios de fe de donde proceden. Y así añade poco más adelante el insigne teólogo: "Non est autem possibile ut fides, quae obscura est, perficiat conclusionem quantum ad evidentiam..., sed perficit eam quantum ad certitudinem (2)." Esto es, que la conclusion teológica, aunque tiene mayor certeza que cualquier otra conclusión científica, por lo mismo que se le comunica algo de la certeza de la fe, no puede recibir de la fe evidencia alguna, puesto que la misma fe carece de ella.

Según esto, ¿cual será el objeto de la contemplación teológica? No puede ser otro que la *verdad de la consecuencia,* que es la única que puede ser *vista;* esto es, cierta entidad lógica. Si a esto quiere darse el nombre de contemplación, ningún inconveniente habrá en ello después de precisada su naturaleza. Y tampoco puede haber duda ninguna de que esta contemplación es adquirida. Conforme, pues, en admitir el hecho de la contemplación teológica, y en que ésta sea contemplación adquirida. Mas veamos ahora si puede incluírse en el género de oración.

La contemplación, para que sea oración, ha de versar acerca de Dios o de verdades divinas, pues de otra suerte es una pura contemplación científica, que se mantiene en un orden puramente intelectual, que ni procede del principio de la caridad ni a ella se ordena en cuanto tal; sería acto de una virtud intelectual, mas no de una virtud moral o teológica. Ahora bien: esta verdad lógica, que es el objeto de la contemplación teológica, es una verdad humana, y tan humana que no existe fuera de nuestro entendimiento, por lo cual la dicha contemplación teológica en ninguna manera puede considerarse como oración, sino, a lo más, como estudio: y aun por este concepto puede decirse que la contemplación teológica es inferior a la misma contemplación filosófica que verse acerca de verdades objetivas.

(1) Báñez, in II-II, q. 1, a. V.
(2) Báñez, ibidem

Y pregunto ahora: ¿Qué provecho se podrá sacar, en orden a la santificación, de contemplar *entes de razón?* El que intente tomar esto como oración, ¿no se pondrá en peligro de abrir la puerta a todas las alucinaciones posibles?

Mas alguno podrá decir que la Teología, no sólo saca conclusiones de los principios de fe, sino que razona y hace inteligibles las mismas verdades que la fe nos propone, y, por consiguiente, podrá recaer el acto de la contemplación teológica sobre esas mismas verdades.

A esta dificultad ya está contestado anteriormente, al hablar del hábito de la Teología, donde decíamos que la Teología no puede dar a los misterios o verdades sobrenaturales más que una inteligibilidad puramente extrínseca, al modo humano y natural; esto es, que la Teología no aumenta en un solo grado la inteligibilidad de las verdades sobrenaturales formalmente consideradas, pues para eso era preciso que añadiese una luz nueva del mismo género que la fe por la cual se admiten, esto es, luz sobrenatural; y esto no puede hacerlo la Teología, pues la luz sobrenatural que tiene es la que recibe de la fe misma. Aparte de ésta, toda su luz es natural, y con luz natural no puede alumbrarse intrínsecamente un objeto sobrenatural. Luego venimos a parar a lo mismo de antes, o sea que esta contemplación teológica tendría por objeto, no la verdad sobrenatural en cuanto tal, sino la manera de razonarla y entenderla según nuestro modo natural y humano, y, por consiguiente, la verdad lógica de nuestros discursos y raciocinios (1).

---

(1) Para la contemplación "conviene *que tampoco le quede* (al alma) operación ni gusto acerca de las cosas espirituales, porque tiene las potencias y apetitos impuros, bajos y *muy naturales;* y así, aunque se les dé el sabor y trato a estas potencias de las cosas sobrenaturales y divinas, no le podrían recibir sino muy baja y naturalmente, *muy a su modo.* De donde, porque estas naturales potencias no tienen pureza ni fuerza ni caudal para recibir y gustar las cosas sobrenaturales al modo de ellas, que es divino, sino *sólo al suyo, que es humano y bajo, como habemos dicho,* conviene que sean también oscurecidas acerca de esto divino. Porque destetadas y purgadas y aniquiladas en aquello primero, pierdan aquel bajo y *humano* modo de obrar y recibir, y así vengan a quedar dispuestas y templadas todas estas potencias y apetitos del alma para poder recibir, sentir y gustar lo divino y *sobrenatural* alta y subidamente, lo cual no puede ser si primero no muere el hombre viejo. De aquí es que todo lo espiritual, si de arriba no viene comunicado del Padre de las lumbres sobre el albedrío y apetito humano, aunque más se ejercite el gusto y potencias del hombre con Dios, y por mucho que les parezca gustan de él, no le gustarán divina y *espiritualmente, sino humana y naturalmente, como gustan las demás cosas, porque los bienes no van del hombre a Dios, sino vienen de Dios al hombre*". San Juan de la Cruz, *Noche oscura del espíritu,* canción 2.ª, verso 1.º, cap. XVI, edic. del padre Gerardo (las palabras de cursiva están así en esta edición). De aquí se infiere que la intelección teológica es natural y humana, aunque proceda de un principio sobrenatural, que es la fe; por lo cual esa intelección no es *formaliter* de la verdad sobrenatural, que no puede ser propiamente entendida, sino *sobrenaturalmente;* y así la Teología tiene por objeto a Dios *sub ratione deitatis,* no por lo que ella tiene de suyo, sino por lo que recibe de la fe; esto es, *la adhesión a la Verdad primera,* no la intelección. Esta intelección formal

Y no se crea que por esto se rebaja en lo más mínimo la ciencia teológica, a quien corresponde la supremacía de todas las ciencias; antes, al contrario, resulta más su alteza enfrente de nuestra pequeñez. Aun sin llegar a lo que dice Cayetano, que la Teología en la vida presente *non est in statu scientiae,* todos los teólogos admiten que se halla en un estado imperfectísimo, por nuestra misma imperfección para cosa tan alta (1). No nos engañemos, pues, pensando que contemplamos verdades sobrenaturales, que por la Teología no son *contemplables* a causa de su misma elevación y trascendencia, cuando lo que contemplamos es el fruto de nuestra mente, o tal vez de nuesra fantasía.

Tercera categoría: *Actos o fenómenos a que se da el nombre de contemplación adquirida, que son, en realidad, de contemplación infusa.*

a) *Oración de simplicidad o de mirada amorosa.*—Ya hemos visto, al tratar del *recogimiento,* que éste puede ser de dos especies, según Santa Teresa: adquirido e infuso; y también que el primero no tiene nada de contemplativo, sino que es condición necesaria para toda buena oración. Otro tanto podemos decir de la *mirada amorosa.* Todos podemos de alguna manera dirigir a Dios nuestras miradas, bien sea con el entendimiento, *pensando* que Dios está presente en nosotros y nos ve y nos oye en todo momento; bien con la imaginación, *representándonos* la santísima Humanidad de Cristo en cualquier paso de su sagrada vida, para movernos a dirigir a El nuestros afectos. Y todo esto el hábito o la costumbre viene a hacerlo fácil, de modo que sin esfuerzo ni aparato

---

de la verdad sobrenatural tiene que ser también sobrenatural, y así sólo puede proceder de los dones de sabiduría y entendimiento. Añádase a esto que la contemplación teológica lo mismo puede tenerla el que está en pecado mortal, siendo así que la contemplación cristiana, según Santo Tomás, a quien cita a este propósito el mismo San Juan, procede siempre de la caridad, como ya queda dicho; luego la teológica no es verdadera contemplación cristiana, al menos en el sentido de oración.

(1) "Divinorum notitia dupliciter potest aestimari: uno modo ex parte nostra, et sic nobis cognoscibilia non sunt nisi ex creaturis, quarum notitia ex sensibus accipimus. Alio modo ex natura ipsorum, et sic ipsa sunt ex seipsis maxime cognoscibilia, quamvis *secundum suum modum non cognoscantur a nobis,* tamen a Deo cognoscuntur et a beatis secundum modum suum. Et sic de divinis duplex scientia habetur: una secundum modum nostrum, qua sensibilium principia accipit ad notificandum divina, et sic de divinis philosophi scientiam tradiderunt, philosophiam primam divinam scientiam dicentes. Alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum seipsa capiantur, *quae quidem perfecte nobis in statu viae est impossibilis*: sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam. Et sicut Deus ex hoc ipso quod cognoscit se, cognoscit alia modo suo, id est, simplici intuitu non discurrendo; ita *nos ex his quae fide capimus primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones.*"—D. Thomas, in Boet. *De Trinit.,* q. 2, a. 2.

de discursos o razones, podamos alcanzar esta presencia de Dios bastante continua. Pero ni a Santa Teresa, que de ello trata en el citado capítulo XXVI del *Camino,* se le ha ocurrido dar a eso el nombre de contemplación, ni a ningún maestro de oración de cuantos yo conozco: antes por el contrario, proponen este ejercicio como una disposición previa para la buena meditación, como puede verse en los *Ejercicios* de San Ignacio.

Muy diferente cosa es la *mirada amorosa* de que aquí tratamos, que es cuando ya *se siente vivamente* o *se experimenta* esa misma presencia de Dios en el alma; que no es "por el entendimiento adquirido, procurando pensar dentro de sí a Dios; ni por la imaginación, imaginándole en sí"; que esto es "excelente manera de meditación" y "cada uno lo puede hacer", sino "cuando por sus secretos caminos parece que entendemos que (Dios) nos oye" (1), y entonces bueno es estarse callando y ocupar el entendimiento "en que mire que le mira" (2). Esta *mirada amorosa,* que para Santa Teresa es la misma oración de *recogimiento* de que trata en las *Moradas,* ya queda probado que es verdadera contemplación infusa, y las palabras de la Santa son tan terminantes que no sé cómo hay quien pueda dudar, por más que las potencias conserven aún algo de la propia actividad, porque no es contemplación perfecta todavía.

Esta manera de oración coincide exactamente con el tercer grado de oración afectiva que hemos mencionado, y puede dársele este nombre cuando predomina el afecto de la voluntad sobre la vista del entendimiento, el cual hasta puede divertirse y padecer distracciones mientras la voluntad está amando, como la misma Santa Teresa advierte. También recibe los nombres de *oración de fe,* de *simple presencia de Dios,* y muy particularmente de *oración de simplicidad.* El primero de estos nombres se presta a confusiones, ya porque toda oración ha de estar fundada en fe, ya porque pudiera confundirse con la *oración de fe pura,* que es un grado mucho más alto, como luego veremos; y el segundo, o sea el *de presencia de Dios,* tampoco distingue esta presencia de Dios, que es *cuasi experimental,* de la presencia de Dios ordinaria que cualquiera puede tener. Por eso creemos que el nombre que mejor expresa su naturaleza y la contradistingue de cualquiera otra, es el de *oración de simplicidad,* que le ha dado Bossuet y ya se ha hecho vulgar en el campo de la Mística (3). Veamos cómo el mismo Bossuet la expone.

"La meditación —escribe este sabio expositor— es muy buena a su

---

(1) Santa Teresa, *Cuartas Moradas,* cap. III.

(2) Santa Teresa, *Vida,* cap. XIII.

(3) A pesar de lo dicho, no queremos desechar ninguno de estos nombres con tal que se precise bien su sentido, y todos pueden ser útiles para expresar matices distintos de lo que viene a ser fundamentalmente una misma cosa.

tiempo y muy útil al principio de la vida espiritual; mas no se ha de detener en ella, puesto que el alma, por su fidelidad en mortificarse y recogerse, *recibe* ordinariamente una oración más pura y más íntima, que se puede llamar de *simplicidad*, la cual consiste en una simple vista, mirada o atención amorosa puesta en sí, hacía algún objeto divino, sea Dios en sí mismo, o alguno de sus misterios, o cualesquiera otras verdades cristianas. El alma, dejando, pues, el raciocinio, se sirve de una dulce contemplación, que la tiene apacible, atenta y *susceptible de las operaciones e impresiones divinas que el Espíritu Santo le comunica*: hace poco y *recibe mucho;* su trabajo es dulce, y, sin embargo, muy fructuoso; y cuando ella más se acerca a la fuente de toda luz, de toda gracia y de toda virtud, *más se le da todavía* (1)."

Hemos subrayado algunas palabras que claramente nos manifiestan cuál sea el pesamiento del autor acerca de la naturaleza de esta oración. Si es el alma la que *recibe,* si *se le da mucho,* si se hace *susceptible de las operaciones e impresiones divinas que el Espíritu Santo le comunica,* no sé quién podrá pensar, sin apartarse de la mente de este ilustre escritor, que esta contemplación pueda ser *adquirida* en el sentido propio de esta palabra, esto es, en cuanto sea *producida por nuestros actos* (2).

La oración, pues, de *simplicidad,* o de *simple vista amorosa,* es verdadera contemplación infusa, aunque incipiente, por lo cual no suprime del todo la actividad propia de las potencias.

b) *Oración de quietud.*—Parece que Santa Teresa, en su *Vida,* no distingue la oración de *quietud* de la de *recogimiento infuso,* de que hemos hablado, y así varias veces repite en los capítulos en que trata del segundo grado de oración: "Esta quietud y recogimiento", exponiendo simultáneamente ambas cosas. Y no es extraño que así lo haga, pues no es mucha la diferencia que hay de la una a la otra, y muchas veces vienen al alma casi juntas. Sin embargo, en las *Moradas,* precisa mejor

---

(1) Bossuet, *Manière courte et facile pour faire l'oraison en foi, et de simple présence de Dieu.*

(2) A algunos hemos oído decir que bien podemos llamar *adquirida* a la contemplación, puesto que por nuestros actos podemos merecerla. Si éste fuera el sentido en que la sostienen, nada tendríamos que decir, sino que era preciso cambiar el tecnicismo teológico. Llámase *adquirido* en Teología aquello en que nuestros actos, no sólo son causa dispositiva y meritoria, sino eficiente o productiva. Las causas dispositiva y meritoria son causas *secundum quid,* y en este sentido no negamos que nuestros actos puedan ser causa de la contemplación cristiana, como lo son también de la santidad, que consiste en la perfección de la caridad, pues con nuestros actos hechos en caridad merecemos aumento de caridad, de gracia y de gloria, según declara el Tridentino; mas ningún teólogo admite que la santidad sea *adquirida,* sino *infusa,* porque no es producida por nuestros actos, ni aun considerados como causa secundaria.

y distingue una de otra, lo cual no es de admirar por lo que ella misma advierte tratando de esto precisamente: "Podrá ser que en estas cosas interiores me contradiga algo de lo que tengo dicho en otras partes; no es maravilla, porque en casi quince años que ha que lo escribí, quizá me ha dado el Señor más claridad en estas cosas (1)." En este libro de las *Moradas,* aunque trata primero de la oración de quietud, ya advierte que la de recogimiento "comienza casi siempre primero que ésta", siendo, por tanto, un grado inferior. Por lo cual huelga probar que esta oración de quietud es infusa, pues lo es la de recogimiento, que le es anterior. No obstante, como hay varios que piensan que esta oración de *quietud* es *contemplación alquirida,* no estará de más aducir algunos nuevos testimonios en confirmación de lo dicho.

"Aunque más meditación tengamos, aunque más nos estrujemos y tengamos lágrimas —escribe la Santa de esta oración de quietud—, no viene este agua por aquí; *sólo se da a quien Dios quiere,* y cuando más descuidada está muchas veces." "Que no es esto cosa que se puede antojar, porque *por diligencias que hagamos, no lo podemos adquirir,* y en ello mismo se ve no ser de nuestro metal, sino de aquel purísimo oro de la sabiduría divina (2)." "Esta quietud y recogimiento y centellica, sí es espíritu de Dios, y no gusto dado del demonio o procurado por nosotros; aunque, a quien tiene experiencia, *es imposible no entender luego que no es cosa que se puede adquirir.*" "Porque si se hace pedazos a penitencias y oración y todas las demás cosas, *si el Señor no lo quiere dar, aprovecha poco.*"

A la Santa Madre parecíale imposible que quien tenga experiencia deje de entender que esto no es *adquirido;* y a mí también me parece imposible que quien haya leído a Santa Teresa, aunque no tenga experiencia, afirme con la solemnidad y tono magistral con que ha pocos meses se afirmaba en cierta revista que *la contemplación adquirida es la oración de quietud.* A menos que se niegue rotundamente la autoridad de la Santa, o se diga que ha escrito para que entendamos lo contrario de lo que dice... En este caso bien harían en darnos la clave, para que la entendiésemos los profanos.

c) *Oración de fe, o en pura fe.*—Son esas frases y otras análogas muy familiares a San Juan de la Cruz, que todo su empeño pone en dejar al alma en esa desnudez o pureza de fe, por la cual se hace apta para la unión con Dios. Lo cual ha dado origen a la confusión que algunos padecen pensando que esta oración de fe es contemplación ad-

(1) *Cuartas Moradas,* cap. II.
(2) *Vida,* cap. XIV.

quirida, y razón tendrían para pensar así si la fe por sí sola y sin el auxilio de otros hábitos pudiera producir alguna manera de contemplación, o si el mismo San Juan de la Cruz no dijera expresamente lo contrario; pues aun cuando la fe es virtud infusa, en nuestra mano está poner sus actos cuando queramos.

Mas ya queda probado en la primera parte de este estudio que la fe, por sí sola, sin la actuación de los dones del Espíritu Santo, no puede producir acto de contemplación. En confirmación de lo cual, antes de examinar lo que acerca de esto dice San Juan de la Cruz, quiero aducir el testimonio de una autoridad de primer orden, cual es la del venerable padre Luis de la Puente, S. J., que dice así: "La meditación mira las verdades invisibles según que están encerradas en las cosas visibles, discurriendo de unas a otras, exprimiéndolas y apurándolas con mucho trabajo. Mas la contemplación goza el fruto deste trabajo, poniendo la vista y el amor y gusto en las mismas verdades invisibles, recreándose en mirar a su Criador y en unirle consigo, y así con El por el amor. Mas porque todo lo que se ve y se descubre es con alguna lumbre, *para esta vista no basta la lumbre natural del entendimiento, si no es ilustrado con la fe divina.* NI ÉSTA SOLA BASTA, *si no es perficionada con otras, especialmente con las ilustraciones del Espíritu Santo, las cuales son la principal lumbre actual con que este Divino Espíritu nos descubre sus misterios, y nos aviva y endereza en la contemplación dellos. Y para que nos dejemos guiar y endrezar destos divinos resplandores nos concede,* como dijo Santo Tomás, *los siete dones que andan juntos con la caridad y están de asiento en todos los justos,* y son como siete planetas y lumbreras del cielo, o como siete lámparas encendidas en el corazón; o, según dice San Jerónimo, son como los siete ojos que vió Zacarías en la piedra viva, que es Cristo, y San Juan los vió en el cordero, y se dan a los que le siguen, *para que vean y penetren sus misterios con un modo celestial y divino,* aunque más principalmente ayudan los tres primeros (1)." Palabras verdaderamente áureas, que admirablemente compendian nuestra doctrina, esto es, que la contemplación (la única contemplación cristiana) es acto de los dones del Espíritu Santo, y que la fe sola no basta para producirla.

Mas vengamos ahora a San Juan de la Cruz. A cuatro puntos podemos reducir su doctrina sobre este particular.

1.° *San Juan de la Cruz no conoce más que una especie de contemplacion, a la cual se pasa desde la meditación.*

En todas sus obras nos habla el Santo de la contemplación sin nin-

(1) Padre Luis de la Puente, *Guía espiritual,* trat. III, cap. III, § 1.

gún calificativo ni aditamento que indique pueda haber dos especies distintas: una adquirida por propia industria, y otra infundida por Dios. Ahora bien; si conociendo él que había estas dos maneras o especies tan diversas no las mencionase siquiera, cuando todo su conato es conducir a las almas a la cumbre de la contemplación y de la perfección, bien pobre concepto tendríamos que formarnos de sus escritos, pues no distingue una cosa que tan necesario en la práctica es distinguir, ya que de muy diversa manera nos hemos de comportar en aquellas cosas que dependen efectivamente de nuestro libre albedrío, y en aquellas otras en que no podemos más que disponernos y esperar humildemente a que Dios nos las infunda. Nadie creo puede dejar de ver los inconvenientes prácticos que de esta confusión se seguirían si realmente se dieran estas dos cosas distintas, pues correrían riesgo las almas, o bien de gastar el tiempo y las fuerzas inútilmente en un empeño imposible, o bien de perderlo todo esperando la acción divina cuando en realidad ellas mismas debieran adquirirla por sus propios actos. Mas San Juan de la Cruz nada de esto distingue; háblanos siempre de la contemplación *como de cosa única,* a la cual se pasa ordinariamente desde la meditación; y aunque en un principio sea aún imperfecta y casi imperceptible por los motivos que él mismo señala, no difiere substancialmente esta primera vista amorosa de la más alta contemplación en pura fe. Y bien advierte el Santo que no se deje el discurso ni la meditación hasta que Dios ponga al alma en contemplación (1); con lo cual bien claramente dice que no conoce otra. Pongamos dos textos suyos, entre otros muchos que pudiéramos citar.

"Acerca de la meditación y discurso natural —escribe—, en que el alma comienza a buscar a Dios, es verdad que no ha de dejar el pecho del sentido para irse sustentando, hasta que llegue a sazón y tiempo que pueda dejarle, que es *cuando ya Dios pone al alma en trato más espiritual,* que es la *contemplación* (2)." "Aquí comienza Dios a comunicársele, no ya por el sentido, como antes hacía por medio del discurso que componía y dividía las noticias ,sino por el espíritu puro, en que no hay discurso sucesivamente, comunicándosele con acto de sencilla contemplación (3).

Por donde se ve que del discurso o meditación, sin otro intermedio, se pasa a *la contemplación,* la única de la cual sigue hablando en todos sus libros.

2.ª *Esta contemplación es infusa, pasiva, sobrenatural, dada por*

(1) *Subida del Monte Carmelo,* lib. II, cap. XII.
(2) *Subida del Monte Carmelo,* lib. II, cap. XV.
(3) *Noche oscura del sentido,* canción 1.ª, verso 1.º, et alibi.

Dios, aunque el alma puede disponerse activamente para recibirla, y aun merecerla.

No es preciso esforzarse para probar que esta sea doctrina de San Juan de la Cruz; basta abrir sus obras por cualquier parte, y pronto encontraremos la confirmación. A esa contemplación, sea aún incipiente, como cuando Dios imposibilita al alma para la meditación a fin de ponerla en ella, sea ya perfecta, cual sucede después de las purgaciones del espíritu, llámale muchas veces "contemplación infusa" (1), "contemplación oculta y secreta" (2), "infusión pasiva" (3), "infusión secreta" (4), "inteligencia mística" (5), "noticia infusa de Dios" (6), "noticia sobrenatural de contemplación" (7), "luz divina" (8), y cosas semejantes. Reiteradas veces advierte el Santo que para esta contemplación, "el entendimiento salió de sí", "esto es, de *mi bajo modo de entender*", "volviéndose de humano y natural en divino" (9); que la contemplación se verifica a oscuras de la obra natural del entendimiento (10), porque "toda criatura y todas las acciones ni habilidades de ella no cuadran ni llegan a lo que es Dios; por eso se ha de desnudar el alma de toda criatura, *acciones y habilidades suyas,* conviene a saber, *de su entender,* gustar y sentir" (11); porque "ni el entendimiento tiene capacidad para recibir la ilustración de la sabiduría de Dios" (12), si no "va sacando esta noche al espíritu de su ordinario y común sentir de las cosas, para traerle al sentido divino, el cual es extraño y ajeno de toda manera humana" (13). Y si todo esto fuera poco para ver que el Santo habla siempre de la contemplación infusa y no se reconoce siquiera la posibilidad de otra al modo humano, constantemente repite frases como las siguientes: *Dios la va sacando* (al alma) *de meditación a contemplación; la va instruyendo, la pone en estado de contemplación, la mete en ella* (14), y otras análogas que no pueden dejar lugar a duda.

Mas bien será, a mayor abundamiento, trasladar aquí un texto ínte-

---

(1) *Noche oscura del sentido,* canción 1.ª, verso 1.º, § XI.—Ib., verso 4.º, § II.
(2) Ib., canción 1.ª, verso 1.º, § IX.
(3) Ib., versos 3.º, 4.º y 5.º, § IV.
(4) Ib., verso 11.º, § XI.
(5) Ib., verso 2.º, § III.
(6) Ib., § II.
(7) *Subida,* lib. II, cap. XIII.
(8) *Noche oscura del sentido,* canc. 1.ª, verso 2.º, § II.
(9) *Noche oscura del espíritu,* canción 1.ª
(10) Ib., canción 2.ª, § I.
(11) *Subida,* lib. II, cap. IV.
(12) Ib., lib. I, cap. VIII.
(13) *Noche oscura del espíritu,* canc. 1.ª, v. 1.º, § V.
(14) *Noche oscura del sentido,* canc. 1.ª, v. 1.º, § 1.º; íbid., verso 4.º, § II.—*Subida,* prólogo; íbid., lib. I, cap. I; lib. I, cap. V, y en otros muchos lugares.

gro, entre muchos que pudiera escoger: "Muchas veces se hallará el alma en esta amorosa y pacífica asistencia, *sin obrar nada con las potencias,* y muchas veces habrá menester ayudarse blanda y moderadamente del discurso para ponerse en ella; pero puesta el alma en ella, ya habemos dicho que *el alma no obra nada con las potencias;* que entonces antes es verdad decir que *se obra en ella y que está obrada la inteligencia y sabor,* que no que obre ella alguna cosa, sino solamente tener advertida el alma con amor a Dios, sin querer sentir ni ver nada más que *dejarse llevar de Dios;* en lo cual *pasivamente se le comunica Dios,* así como al que tiene los ojos abiertos, que pasivamente, sin hacer él más que tenerlos abiertos, se le comunica la luz. Y este *recibir la luz que sobrenaturalmente se le infunde, es entender pasivamente;* pero dícese que no obra, no porque no entiende, sino porque *entiende lo que no le cuesta su industria sino sólo recibir lo que le dan* (1)". ¡Y aún habrá quien se atreva a decir que esta contemplación es *adquirida,* porque algunas veces precede a ella el discurso!...

Lo que se ve aquí, como en otros muchos pasajes, es que el alma *puede disponerse para recibirla,* y a esto se refieren todos los lugares en que el Santo habla de *lo activo,* esto es, de lo que el alma ha de hacer para no impedir la acción de Dios, lugares que no cito por no alargar este punto demasiado. Y no sólo nuestros actos pueden ser causa *dispositiva* del sujeto, sino también *meritoria,* como claramente lo reconoce él cuando dice: "Si merecieren que Dios les ponga en ella" (en la contemplación (2); "conviene al alma, en cuanto pudiere, purgarse y perfeccionarse, *porque merezca que Dios la ponga en aquella divina cura*" (de la purgación pasiva) (3). Mas nunca el Santo dice que la contemplación pueda ser *producida efectivamente* por nuestros actos, sino todo lo contrario.

3.° *Para la contemplación se requieren las purgaciones pasivas y las iluminaciones divinas, que no pueden ser obra sino de los dones.*

Que son necesarias estas *purgaciones o noches* para la contemplación, no es necesario probarlo, porque son el argumento principal de las dos obras que venimos citando; solamente traeremos unas palabras que demuestran que son *pasivas.* "Dice (el alma) que este salir de sí y de todas las cosas, fué "en una noche oscura", que aquí entiende por la *contemplación purgativa,* como luego se dirá; la cual *pasivamente* causa en el alma la negación de sí misma y de todas las cosas" (4). Y con las *purgaciones pasivas* vienen las *iluminaciones divinas,* cuando Dios "so-

(1) *Subida,* lib. II, cap. XIII.
(2) *Noche oscura del sentido,* canc. 1.ª, v. 1.°, § XI.
(3) Ib., § IV.
(4) *Noche del sentido,* canción 1.ª Declaración.

brenaturalmente, por medio de esta noche oscura y seca de la contemplación, la va, como habemos dicho, instruyendo en su divina sabiduría" (1).

Aunque San Juan de la Cruz no dice claramente que esto sea obra de los dones del Espíritu Santo, porque no hacía a su propósito, bien claramente nos lo da a entender en muchas ocasiones, como cuando habla de "la unión de la Sabiduría que allí los han de dar" (2). ¿Y por qué otros hábitos obra Dios estos efectos en las almas más que por sus preciosos dones? Al don de entendimiento refiere Santo Tomás estas dos operaciones: purgación e iluminación. "In sexta beatitudine, sicut et in aliis, duo continentur: unum per modum meriti, scilicet munditia cordis; aliud per modum premii, scilicet visio Dei, ut supra dictum est; et utrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectus (3)." Y no es de creer que San Juan de la Cruz se aparte en esto, como en ninguna otra cosa, de la doctrina del Angélico, de la cual es fidelísimo seguidor.

4.° *La pureza de fe no consiste en que ésta no vaya acompañada de otros hábitos sobrenaturales, de los cuales necesita para su perfección, sino en que no está mezclada con ningún elemento natural o humano.*

Cuando San Juan de la Cruz nos habla de "caminar a Dios en pura fe", "contemplación en fe", y otras expresiones análogas, ¿es preciso entender que esa contemplación ha de proceder *de la fe sola,* sin la intervención de ningún otro hábito sobrenatural? Así quieren algunos interpretarlo, aunque nada haya más contrario a la mente del Santo escritor.

Para inteligencia de lo cual hemos de presuponer que una cosa se dice pura y limpia cuando no está mezclada con otra de condición inferior, pues si se junta con otra de igual o más noble condición, no por eso pierde su pureza. Y así la mente humana, cuando se une a Dios, lejos de perder su pureza, adquiere una pureza muy superior; y solamente se hace impura cuando por el amor se junta a las cosas materiales, que son inferiores a ella. "Mens humana inquinatur —escribe Santo Tomás—, ex hoc quod inferioribus rebus injungitur: sicut quaelibet res ex in mixtione pejoris sordescit, ut argentum ex in mixtione plumbi. Oportet autem quod mens ab inferioribus rebus abstrahatur ad hoc quod supremae rei possit conjungi; et ideo mens sine munditia Deo applicari non potest" (4).

Pues bien, no parece sino que San Juan de la Cruz se propuso hacer un comentario de estas preciosas palabras. La fe, que tiene por ob-

(1) Ib., verso 4.°, § 11.
(2) Ib., verso 5.°
(3) II-II, q. VIII, a. VII.
(4) II-II, q. 81, a. VIII.

jeto a Dios, ser trascendente e incomprensible, no puede ser pura mientras esté mezclada con nuestros bajos modos de entender o de pensar; como hábito sobrenatural que es, se impurifica con cualquier mezcla de elemento natural y humano, y así es preciso trasponer todos estos *modos nuestros* para que ella alcance toda su pureza y perfección. Y esto es lo que terminantemente enseña San Juan de la Cruz. "Entre las distintas y particulares —escribe—, entran cuatro maneras de aprehensiones particulares, que se comunican al espíritu... La inteligencia oscura y general está en una sola, que es *la contemplación que se da en fe.* En esta habemos de poner al alma, encaminándola a ella por todas esotras, comenzando por las primeras, y *desnudándola de ellas.*" Esto es, que para llegar a esa contemplación que "se da en fe" es preciso deponer todas nuestras apreciaciones particulares, aun las más altas, porque sólo así podrá el alma unirse con Dios *en pura fe.* ¿Ni qué otro objeto pueden tener las purgaciones pasivas del sentido y del espíritu, más que limpiar al alma de todas estas impurezas suyas?

Ahora bien; la fe no se hace impura por su unión con otros hábitos sobrenaturales, que son de su misma condición y nobleza; de otra suerte, habría que decir que para que la fe estuviese pura, tendría el hombre que estar en pecado mortal, sin gracia, sin caridad y sin ninguna otra virtud. ¡A tal absurdo conduce la interpretación que algunos quieren dar a esa *contemplación de pura fe,* suponiendo que ésta excluya la intervención de otros hábitos sobrenaturales o que haya de ser *sola!* Lo que excluye esa contemplación de pura fe es todo *modo humano,* toda industria propia, que es lo que hace la fe impura o imperfecta.

Ahora bien: para que la fe, que virtualmente o en germen contiene todos los otros hábitos sobrenaturales, por ser principio de ellos, llegue a su perfección, a ser totalmente pura, necesita de los dones del Espíritu Santo, como enseña Santo Tomás y ya queda probado. Luego esta contemplación de pura fe, como cualquiera otra, no puede existir sin la intervención de los mismos dones; y decir lo contrario es lo más opuesto que puede darse a la doctrina de San Juan de la Cruz, que para ella requiere todas esas purgaciones pasivas, y afirma que ella misma, es *pasiva* e *infusa,* y *se da* al alma, como se ve por los textos aducidos.

Por consiguiente, según esta gran lumbrera de la Mística que se llama San Juan de la Cruz, la contemplación de fe, o en pura fe, hasta tal punto no puede ser *adquirida,* que todo lo adquirido es estorbo para llegar a ella; y de todo ello ha de desnudarse el alma si quiere que Dios la ponga en esta verdadera y única contemplación cristiana.

Queda, pues, probado *a posteriori* o por inducción, que no hay más que una especie de contemplación cristiana, que es infusa y sobrenatural.

Y nótese, para terminar, que los partidarios de esa otra especie de contemplación adquirida no convienen en señalar la realidad objetiva a que ha de darse ese nombre, y así ninguna autoridad merecen mientras no se pongan de acuerdo, pues los nombres han de convenir a alguna realidad.

III

Pruébase "ad absurdum" o por los inconvenientes que se siguen de no admitirla.

Si desacordes están los defensores de la contemplación adquirida al señalar el fenómeno objetivo a que pueda darse ese nombre, pues, como queda visto, apenas hay dos que coincidan, no menos se ponen en manifiesta contradicción cuando tratan de determinar sus causas intrínsecas y su naturaleza. Y como la definición de una cosa debe expresar la naturaleza íntima de la misma (*quid est*) y ésta se constituye por sus causas intrínsecas, tampoco pueden convenir en la definición, esto es, en decirnos *lo que es* esa contemplación adquirida que tan calurosamente defienden.

De donde resulta que cada autor, de los partidarios de ella, defiende una cosa distinta de todos los otros, aunque convengan en dar un mismo nombre a realidades tan diversas. Si coincidieran en decirnos lo que es físicamente o considerándola como hecho, aunque hubiera diversidad de pareceres en cuanto a su constitutivo ontológico, todavía serían de algún valor sus testimonios para probar la existencia de la misma, por más que su naturaleza nos fuera desconocida, como sucede en tantas otras cosas. De igual suerte, si hubiera conformidad en asignar la naturaleza de esa contemplación, aunque después se hallara alguna divergencia al determinar en concreto la realidad física o fenómeno a que corresponde, tendríamos por lo menos algún argumento a favor de su posibilidad, ya que no de su existencia. Mas ocurre en esto una cosa muy graciosa, que creo sin precedente en la historia del pensamiento: esto es, que los partidarios de ella no tienen de común más que el nombre, el cual aplica cada uno según su talante a cosas bien diversas, ya se las considere en su realidad física, como queda probado, ya en su constitutivo ontológico, como ahora veremos. Por lo cual aparece claro

que lo que únicamente defienden es un nombre, importándoles poco que ese nombre se aplique a una cosa o a otra.

Y no me extraña. ¡Suena tan bien eso de *contemplación adquirida!*... ¡Es tan bonito ese nombre! ¡Es lástima que se pierda! (1). Y, sobre todo, si bajo ese nombre puede esconderse solapadamente algún sabandijo de presunción humana... Cada vez que esto recuerdo, viénenseme a las mientes aquellos versos que podemos aplicarle, parodiando al poeta:

Es como un duende importuno
que al mundo revuelto tray:
ellos dicen que la hay,
mas no la ha visto ninguno.

Ni la han visto —porque si no sabrían describirla de una misma o semejante manera—, ni han deducido por principios la posibilidad de su existencia; porque si así fuera todos estarían conformes al determinar sus causas y su naturaleza, y tendríamos cuando menos una definición. Mas ni esto tenemos.

Por este motivo, al examinar ahora los absurdos que envuelve la dicha contemplación, como estos absurdos han de deducirse del análisis de su naturaleza, me encuentro con una grave dificultad, que es el no saber a punto fijo lo que entienden por contemplación adquirida. Sólo hallo un medio de vencer esta dificultad, y es el de ir estudiando separadamente las distintas suposiciones en que cada autor la coloca, para ver cómo de cualquiera de ellas se sigue algún absurdo o inconveniente. Y así como en el artículo precedente hemos tenido que ir recorriendo los distintos fenómenos a que se da ese nombre para sacar en consecuencia que a ninguno de ellos le cuadra, tendremos que ir aquí repasando

(1) "La contemplación —escribe el padre Jerónimo de la Madre de Dios, C. D.—, que abarca todas las etapas, desde que la meditación discursiva se hace impracticable hasta la entrada en la contemplación *sobreeminente,* que es toda pasividad, ¿es una contemplación adquirida o una contemplación infusa? Yo pienso, hijos del Carmelo, que estamos conformes en decir que esta oración... es a la que todos podemos aspirar y debemos tender; mas, *desde hace algún tiempo, tenemos dificultad en entendernos acerca del nombre que se le ha de dar.*" —Y después de probar que esta contemplación, es decir, la contemplación que es oración cristiana, es formalmente infusa y sólo puede dársele el nombre de adquirida de una manera impropia, *materialiter et per accidens,* en cuanto por nuestros actos *nos disponemos* para recibirla, concluye el docto Carmelita diciendo: "El abandono del término "contemplación adquirida" no constituirá un retroceso en la ciencia mística, como algunas veces se ha insinuado, puesto que la experiencia ha probado a qué lamentables confusiones puede conducir *esta innovación.* ¿No será un error bien opuesto al espíritu de nuestra Orden dejar entender a las almas sencillas que podemos adquirir con nuestros solos esfuerzos algo equivalente a lo que Dios sólo puede darnos por la infusión de sus dones de inteligencia y sabiduría? ¿No será rebajar nuestro ideal y detener muchos arranques generosos asignar como objeto de nuestra mortificación, de nuestros esfuerzos, *la fría contemplación adquirida?*"— Fray Jerónimo de la Madre de Dios, C. D., *La Vie Spirituelle,* febrero de 1926, págs. 574 y 582.

lo que cada autor nos dice de la naturaleza y causas de la misma, a fin de conocer si en alguna de sus formas sería posible, o, por el contrario, nos encontramos siempre con algún absurdo.

Después diremos algo de los inconvenientes que tiene en el orden práctico; mas primero empecemos por estudiar los que envuelve en el orden especulativo, según las distintas categorías en que cada autor le coloca.

Las principales afirmaciones que encontramos acerca de la naturaleza y causas de la contemplación adquirida, podemos reducirlas a ocho. Dicen unos que esa contemplación es sobrenatural, y otros que no lo es; unos que es de la misma especie que la infusa y sólo se diferencia de ella accidentalmente, por el *modo*, y otros que son dos especies distintas; unos que es como un período de transición para la contemplación infusa, y, por tanto, no rompe la unidad de la vía espiritual, y otros que la contemplación adquirida puede llevar a la más alta perfección lo mismo que la infusa, constituyendo, por consiguiente, una vía ascética paralela a la mística; y, finalmente, unos piensan que esa contemplación no puede darse sin la actuación de los dones del Espíritu Santo, y otros totalmente excluyen de ella la intervención de los dones, considerando que precisamente esto es lo que la distingue de la infusa. No todas estas afirmaciones se excluyen, antes bien algunas de ellas completan a las otras o son su consecuencia, y por este motivo, para proceder con mayor orden y claridad, aunque se encuentren dispersas en los distintos autores, las agruparemos aquí en dos series, que totalmente se contraponen.

1.ª *serie*: La contemplación adquirida es...
- sobrenatural,
- de la misma especie que la infusa,
- un tránsito para ella,
- por influjo de los dones

2.ª *serie*: La contemplación adquirida es...
- no sobrenatural,
- de distinta especie que la infusa,
- suficiente para la santificación,
- sin intervención de los dones.

Analicemos por separado estas dos series de proposiciones:

Primera serie.

A los que admiten las cuatro proposiciones de esta primera serie, bien podemos empezar diciéndoles que, en el fondo, no difieren de nuestra doctrina; que están mucho más cerca de nosotros, aunque neguemos la contemplación adquirida, que de los demás autores que la defienden. Con ellos no tienen de común más que el nombre; en cambio, con nosotros coinciden en lo más fundamental del pensamiento. La diferencia

está en que ellos llaman contemplación adquirida a lo que nosotros decimos que, hablando con propiedad, no puede dársele ese nombre, porque en realidad es infusa; y por querer luego legitimar el nombre con que la han bautizado, vienen a hacer otras afirmaciones incompatibles con las primeras y que envuelven no pocos inconvenientes.

Primera afirmación: *La contemplación adquirida es sobrenatural.* —Hablando *formaliter* y *per se,* sobrenatural y adquirido son términos que se contraponen, que se excluyen necesariamente. Para convencernos de ello basta fijarnos en las definiciones. Entiéndese por sobrenatural aquello que trasciende todas las fuerzas de la criatura, para lo cual ella no tiene más que potencia *obediencial,* que es potencia *pasiva;* y por adquirido, en el sentido teológico, se entiende todo aquello que la criatura puede alcanzar por su propio esfuerzo o actividad. Por consiguiente, si hemos de hablar *formaliter,* con todo el rigor y precisión científicos, que es la única manera de entendernos y de no embrollar las cuestiones, tenemos forzosamente que decir que esa contemplación, si es *adquirida,* no es *sobrenatural;* de lo contrario habría que destruír el concepto ortodoxo de lo sobrenatural.

Mas ya se ve que los que defienden la existencia de una contemplación adquirida y sobrenatural al mismo tiempo, no van a incurrir en este absurdo, que sería además contrario a la fe católica; y por eso intentaremos explicar lo que con esas palabras quieren decirnos. Pueden entender cualquiera de ellas, no en un sentido formal y *per se,* que exprese la naturaleza íntima de la cosa, sino en un sentido material o extrinsecista, y en ese caso ya evitarían la contradicción que implican esos términos. De suerte que pudiera ser adquirida *per se et formaliter* o intrínsecamente, y sobrenatural sólo por algo extrínseco; o, por el contrario, ser intrínsecamente sobrenatural, y adquirida solamente *materialiter* o *per accidens.* Estudiemos ambas maneras.

a) Lo sobrenatural pueden aquí entenderlo de una manera fundamental (*fundamentaliter*), en cuanto que la contemplación supone algún hábito sobrenatural en el cual está fundada, aunque ella en sí misma no es acto procedente de tal hábito sobrenatural, sino de otro hábito adquirido teniendo aquél por base. Esto sucede, por ejemplo, con la ciencia teológica, que tiene por fundamento el hábito sobrenatural de la fe, y sin embargo, ella es materialmente adquirida. Supongamos aquí que esto fuera posible, aunque ya queda probado que no lo es, y prosigamos.

Pueden entender también que es sobrenatural esta contemplación en cuanto que lo son sus causas extrínsecas (eficiente y final), que es lo que los teólogos llaman sobrenatural *quoad modum tantum.* De este modo podemos decir que es acto sobrenatural el comer, por ejemplo, cuando

el que lo ejecuta está en gracia de Dios y pone este acto bajo el imperio de la caridad, ordenándolo a Dios como a fin sobrenatural.

Pues bien, si se dice que la contemplación adquirida es sobrenatural de cualquiera de estos dos modos, bien poca cosa es, ciertamente, para promover tanta algarada. Aparte de que esto es imposible, como queda probado en el artículo anterior, el absurdo está en decir que actos de esta índole puedan producir en nosotros aumento de caridad o de cualquiera otra virtud cristiana, o conducirnos a la unión con Dios, que es el fin de la oración. Por un acto entitativa y substancialmente natural, como aquí se le supone, no se puede alcanzar ni merecer *per se* nada sobrenatural; y si algo merece, no es por lo que tiene de sí mismo, sino por el acto de caridad que presupone para ordenarlo al fin sobrenatural, como en el ejemplo indicado. Tal contemplación, siendo entitativamente natural, ni procedería *per se* de la caridad, ni sería medio adecuado para hacernos adelantar un paso en la perfección.

b) Mas dado caso que al decir que la contemplación adquirida es sobrenatural quieran entender esta palabra *formaliter,* queda el recurso de entender *materialiter* la otra palabra de *adquirida,* para que puedan aplicarse ambas a un mismo sujeto. De este modo los actos de las virtudes infusas, aunque son *formaliter* sobrenaturales, *materialiter* y por razón del sujeto, no lo son. Así un acto de amor de Dios, puesto por un alma que tiene el hábito de la caridad, es formalmente sobrenatural; pero no lo es si se considera solamente en su ser material, porque en este sentido no se diferencia de un acto de amor natural de Dios que pone un alma que esté en pecado mortal o ni siquiera tenga fe (1). Tales actos, como se ve, son sobrenaturales substancialmente, pues lo son por una de sus causas intrínsecas, por la causa formal, que es la que principalmente da el ser y denomina las cosas, mas no lo son totalmente o por todos sus conceptos, puesto que siendo actos propiamente humanos, por razón del sujeto, o sea de la causa material, no son sino actos naturales (2). De aquí procede que estos actos pueden ser puestos

---

(1) "Habitus non requiruntur ad eliciendam substantiam operationis, sed propter modum operandi." Medina, In I-II, q. 68, a. VIII.

(2) 'Supernaturalitas potest alicui rei convenire ex triplice principio, scilicet, ex causa efficienti, ex finali et ex formali; nam ex parte causa materialis convenire non potest, cum causa materialis sit ipsum subjectum in quo recipiuntur formae supernaturales, et hoc est ipsa anima vel ejus potentia, quae sunt entia naturalia, licet ratione potentiae obedientialis recipiant." Juan de Santo Tomás, q. 109. *De gratia,* dis. XX, a. I, solv. arg.—Continúa explicando este insigne teólogo cómo lo sobrenatural, por razón de las causas final o eficiente, se llama sobrenatural *quoad modum,* y el que es por razón de la causa formal o por su objeto, es sobrenatural *quoad substantiam.* No se olvide que este sobrenatural *quoad modum* no es lo mismo que el acto que se verifica *modo supernatu-*

cuando el hombre quiere, siempre que tenga ya infuso el hábito sobrenatural correspondiente; y de aquí procede también el que se verifiquen al *modo humano* o natural, pues proceden de un sujeto natural según su modo propio, aunque informado por un hábito o forma sobrenatural.

¿Podemos colocar en esta categoría de actos la llamada contemplación adquirida? Prescindiendo de la impropiedad del nombre, pues las cosas han de llamarse por lo que tienen de formal y no por el elemento material de las mismas, un gravísimo inconveniente salta a la vista. Tales actos hemos dicho que puede el hombre ponerlos cuando quiere, con tal que posea el hábito infuso o sobrenatural correspondiente; y como todos los hábitos infusos —excepto las gracias *gratis dadas*— vienen al alma con la gracia, síguese necesariamente que toda alma que esté en gracia de Dios puede contemplar o poner actos de contemplación cuando le plazca. Lo absurdo de esta afirmación puede verlo cualquiera por sí mismo.

Y no se diga que hace falta además práctica o ejercicio; esto podrá dar mayor facilidad o perfección en los actos, mas no es necesario para el acto mismo. El que tiene el hábito infuso de la fe, siempre que quiera puede poner un acto de fe sobrenatural, como el que tiene el hábito de la caridad puede poner un acto de esta virtud, sin que el ejercicio pueda hacer otra cosa que darle mayor facilidad para poner estos actos y para ponerlos con mayor intensidad, a medida que el hábito se perfecciona. Y la razón es obvia: el que tiene el elemento formal, que es el hábito sobrenatural recibido *al modo humano,* y tiene el elemento material, que es la propia actividad de sus potencias, ¿qué más puede necesitar que la moción de su libre albedrío para prorrumpir en actos correspondientes?

Es, pues, absurdo decir que la contemplación adquirida es sobrena-

---

rali vel *divino,* pues este es un modo intrínseco al acto, como luego veremos, mientras que aquél es extrínseco, aunque algunos tratadistas de mística llaman a éste también sobrenatural *quoad modum* En todo caso, para evitar confusiones, bien sería que cuando se trate de un acto sobrenatural verificado *modo divino,* se precise más el sentido, diciendo "*quantum ad modum operandi*", como dice Santo Tomás. De este género son los actos de los dones, y de estos podemos decir que son sobrenaturales, en alguna manera, aun por razón de su causa material; pues si bien es verdad que es el hombre el que obra, mas obra como instrumento del Espíritu Santo, que es el agente principal en estos actos, y así son más divinos que humanos, ya que el hombre "*potius agitur quam* agit". Por este motivo los actos de los dones, no solo son sobrenaturales *formaliter* o *quoad substantiam,* como los de las virtudes infusas, sino que lo son hasta cierto punto *etiam materialiter,* o *reduplicative,* ya que el mismo acto, considerado en su ser físico, excede también el poder de la criatura, lo que no sucede con los actos de las virtudes infusas. Por eso a esta especie de actos, tratándose particularmente de la oración, Santa Teresa y otros místicos les llaman *sobrenaturales* sin más aditamento, porque lo son por todos conceptos.

tural *formaliter,* si no se dice que lo es también *reduplicative* o por todas sus causas. Pero en este caso, si la contemplación adquirida fuese *reduplicative* sobrenatural, sería la contemplación única que todos conocemos, y no podría llamársele adquirida sin incurrir en una contradicción *in terminis.*

Bajo todos los aspectos que se la mire, es, pues, un absurdo hablar de contemplación adquirida sobrenatural.

Segunda afirmación: *La contemplación adquirida es de la misma especie que la infusa, y sólo se diferencia de ella accidentalmente, por el modo y grado de perfección.*—Esta afirmación no va directamente contra la tesis que me he propuesto demostrar, puesto que sus defensores admiten, como yo, la *unidad específica* de la contemplación cristiana. No obstante, envuelve tales absurdos una afirmación semejante, que no podemos menos de examinarla.

a) Si la contemplación adquirida y la infusa son de una misma especie y sólo se diferencian por el grado de perfección, síguese necesariamente que no hay contemplación *per se* infusa.

Para entender esto basta tener en cuenta lo que los teólogos dicen que es *infuso per se* e *infuso per accidens.* Llaman *infuso per se* a aquello que "de ninguna manera podemos nosotros adquirir por nuestros actos"; e *infuso per accidens* "lo que en absoluto podemos por nuestros actos adquirir", por más que en casos concretos Dios lo infunda sobrenaturalmente y de una manera más perfecta. Así, son infusas *per se* las virtudes teológicas, según la declaración del Concilio Tridentino (ses. 6, c. 7); y es infusa *per accidens* la ciencia filosófica de Cristo, por ejemplo, o la ciencia que Dios infundió a Santa Catalina de Sena cuando la enseñó a leer y escribir milagrosamente. Cristo podía adquirir por el estudio, en cuanto hombre, la ciencia filosófica, la misma específicamente que la que tuvo por infusión divina; y lo mismo podemos decir de la de Santa Catalina de Sena.

Según esto, si la contemplación adquirida —entendiendo esta palabra *formaliter,* como debe entenderse—, es de la misma especie que la infusa, tenemos que decir que no hay contemplación infusa *per se,* aunque en algún caso Dios comunique de una manera más perfecta aquello mismo que substancialmente nosotros podemos adquirir. Luego la contemplación infusa sería un caso verdaderamente milagroso, extraordinario, fuera de las reglas ordinarias de la santificación y que directamente no conduce a la santificación misma, que no procede de las virtudes y de los dones del Espíritu Santo, sino de alguna gracia gratis dada.

Mas los que afirman que la contemplación adquirida y la infusa son

de una misma especie, están muy lejos de admitir todas estas consecuencias absurdas, que más bien, como luego veremos, sostienen los partidarios de la posición contraria.

Además tendrían que admitir que la contemplación adquirida alcanza todos los grados de la infusa, hasta los más altos, pues no podrán negar que la adquirida puede irse perfeccionando sin otro límite que el de su misma especie; y como la especie es la misma que la de la infusa, a todos los grados a que se extienda la contemplación infusa podrá también extenderse la adquirida. De aquí la doble vía espiritual, la doble santidad, etc., que admiten de buena gana los partidarios de las dos especies de contemplación, mas que éstos ilógicamente rechazan. Así, por evitar un absurdo, caen en otro mayor si cabe, porque la contemplación adquirida sólo por un absurdo se puede admitir.

b) Los que se empeñan en sostener la contemplación adquirida como de la misma especie que la infusa, dicen que no se diferencia de ella más que por el *modo*. Mas esto procede de una gran incomprensión.

Santo Tomás asigna como distintivo entre las virtudes y los dones el distinto modo de obrar: "Dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum eo modo quo consilia praecedunt praecepta, sed *quantum ad modum operandi,* secundum quod movetur homo ab altiori principio (1)." Pues bien, este *modo* —dicen los aludidos autores— es el que distingue también la contemplación infusa de la adquirida, y, por consiguiente, no hay entre ellas más que una distinción accidental, no formal ni específica.

A esto hemos de contestar que el antecedente es verdadero, pero no así el consiguiente. En efecto, el *modo divino o sobrenatural* de obrar los dones es lo que principalmente distingue la contemplación infusa, que es acto de ellos, de los actos propios de las virtudes. "Virtutes —escribe fray Bartolomé de Medina— sunt principia in homine operandi bonum *modo humano* secundum normam rationis humanae; dona vero sunt principia impulsiva, ut ita dicam, inspirantia ad bonum *modo quodam divino et suprahumano.* Itaque dum homo afflatur inspiratione divina, non homo plane videtur, neque humanum quodam spirare, sed divinum." "In hoc ergo consistit praecipua distinctio donorum a virtutibus, quod virtutes perficiunt homines *modo humano,* et secundum normam rationis humanae; dona vero *modo plane divino et heroico,* et ideo dici possunt divinae virtutes (2)." Este *modo divino,* por tanto, es lo propio y característico de la contemplación infusa.

Mas ¿en qué consiste este *modo?* ¿Es algo accidental?

---

(1) I-II, q. 68, a. II, ad 1.
(2) In I-II, q. 68, a. VIII.

En primer lugar, hemos de advertir que este *modo* no es una cosa extrínseca, como el modo de las acciones que los teólogos llaman sobrenaturales *quoad modum tantum,* el cual no consiste en otra cosa sino en que la acción, natural de suyo, sea producida por un agente sobrenatural u ordenada a un fin sobrenatural. Si a esto se redujera el *modo divino* o *sobrenatural* de la contemplación infusa, habría razón para decir que no es de especie distinta de la adquirida, o mejor, que no existe contemplación infusa *per se,* como acabamos de ver (1).

Y no sólo este modo divino no es una cosa extrínseca a la acción misma, sino que es algo formal y especificativo. Santo Tomás y toda su escuela fundan precisamente en esto la diferencia específica entre las virtudes y los dones, puesto que las virtudes, moviendo según la regla de la razón, producen sus actos al modo humano, y los dones, moviendo según la regla más alta del Espíritu Santo, producen sus actos al modo divino; y esta diferencia en los motivos formales es lo suficiente para constituír diferencia formal y especificativa en la acción misma (2).

Mas para que bien se entienda esto, por ser un punto importante, conviene explicar los distintos modos que puede haber en una operación. Y lo haremos con las mismas palabras de Báñez, que expone la doctrina de Cayetano en esta materia, dejando a un lado el modo extrínseco de que hemos hablado. "Quidam enim modus —escribe el insigne teólogo y confesor de Santa Teresa— est ita intrinsecus quod ad ipsam rationem virtutis pertineat... Quidam enim modus intrinsecus est ipsi actui, sed non pertinens ad speciem actus, sed ad perfectionem ipsius intra latitudinem ejusdem speciei, ut promptius, delectabilius, intensius, firmiusque operari. Quod si quis interroget, unde sciam modum aliquem pertinere ad speciem actus? Respondet Cayetanus, considerandum esse utrum modus ille spectat ad redendum actum proportionatum suae materiae circa quam est... Si enim aliquis modus fuerit talis quod sine illo actus non potest esse proportionatus suae materiae, constat illum ad rationem specificam virtuosi actus respectu talis objecti pertinere. Quod si absque illo modo potest ipse actus tali objecto proportionatus esse, manifestum est quod non spectat ad specificam rationem ipsius actus; sicut patet in modo qui consideratur secundum majorem intensionem aut delectationem ipsius actus (3)."

---

(1) Cf. Juan de Santo Tomás, lug. cit.

(2) Cfr. D. Thomam, I-II, q. 68, a. I, et ejus praecipuos commentatores. —"Modus dice Cayetano— impositus in passionibus et operationibus secundum divinam regulam, et impositus secundum humanam rationem, sunt objecta formaliter distincta."— I-II, q. 63, a. IV.

(3) Báñez, in II-II, q. 45, a. VIII.

Según esto, el modo de una acción es substancial y especificativo de la misma cuando se refiere a la materia *circa quam* o al objeto formal. ¿Implica esto el *modo divino* de la contemplación infusa, o lo que es igual, el modo divino de obrar los dones del Espíritu Santo? Para un tomista es esto cosa indubitable. Precisamente Santo Tomás trata de demostrar la necesidad de los dones por la imperfección con que se participan en el alma las virtudes teológicas, que aunque son de suyo sobrenaturales, como se participan al modo humano y obran según la regla de la razón, no bastan por sí solas para conducirla al fin sobrenatural. "In ordine ad finem supernaturalem ad quem ratio movet secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti (1)." Por consiguiente, ese modo divino y sobrenatural es necesario para el fin sobrenatural, ya que, como el mismo Angélico Maestro enseña, "modus actionis oportet quod respondeat proportionabiliter fini" (2). De donde se infiere que el fin sobrenatural no se puede perfectamente alcanzar sin que la acción tenga también un modo sobrenatural. Luego este modo pertenece a la materia *circa quam,* o al fin, o al objeto formal, siendo, por tanto, substancial y especificativo del acto (3).

Por aquí se ve el absurdo en que incurren los que defienden que la contemplación adquirida y la infusa son de la misma especie, si bien se diferencian en el *modo,* en cuanto que la primera se verifica *al modo humano* y la segunda *al modo sobrenatural y divino.* Si admiten esta diferencia de *modo,* o bien tienen que admitir que se distinguen específicamente con todos los absurdos y errores consiguientes, que luego veremos, o bien niegan la existencia de la tal contemplación adquirida, reconociendo francamente que no hay más que una especie de contemplación cristiana, que es la infusa.

c) Otro absurdo queremos consignar en la afirmación que vamos estudiando. Decir que la contemplación adquirida es de la misma especie que la infusa, es lo mismo que decir que la contemplación adquirida es también infusa, puesto que para ser de la misma especie ha de tener todos los constitutivos formales que son propios de la especie. Es como si uno dijera: los chinos son de la misma especie que los hombres. Cualquiera podría deducir la consecuencia: luego son hombres. De

(1) I-II, q. 68, a. II.

(2) II-II, q. IV, a. III.

(3) "Dona sunt dispositiones quaedam, seu habitus disponentes intellectum et voluntatem ad sequendum instinctum et motionem Spiritus Sancti, non solum ut moventem, sed ut regulantem et mensurantem objectum, *ita ut constituat formale objectum talium donorum et specificationum.*" Joan. a S. Thoma, *De Donis,* Disp. XVIII, a. II, solv. object.

igual manera si la contemplación adquirida es de la misma especie que la infusa, luego es infusa también; luego no hay más que una especie de contemplación cristiana, que es la infusa, en la cual existen diversos grados de perfección. ¿A qué viene, pues, el llamarle adquirida en alguno de esos grados, dándole un nombre que no le corresponde y se presta a tan enormes confusiones, si quieren decir lo mismo que nosotros decimos con los nombres propios y tradicionales?

Tercera afirmación: *La contemplación adquirida es camino para la infusa.*—Casi los mismos inconvenientes que de la afirmación anterior se siguen de esta tercera. No nos cansemos de repetir que es preciso hablar siempre *formaliter,* como lo advierte con frecuencia Cayetano, que atrincherado en este reducto, desbarata la mayor parte de los argumentos que proponen los adversarios de la doctrina tomista, los cuales hablan muchas veces *materialiter,* de donde proceden sus errores y confusiones.

Pues bien, hablando *formaliter* decimos que si la contemplación adquirida es camino para la infusa, o medio para alcanzarla, tenemos que llegar a una de estas dos consecuencias: o no se da contemplación adquirida, o no se da contemplación infusa.

No es preciso discurrir mucho para probarlo. Si la contemplación adquirida conduce a la contemplación infusa, tiene que ser ella infusa también, pues la causa nunca puede ser de un orden inferior al efecto que produce, a no ser que se trate de causas *per accidens,* y la contemplación adquirida es, por hipótesis, inferior a la infusa. Y si esta consecuencia no se quiere admitir, vendremos a parar a la otra, esto es, que la contemplación infusa es también adquirida, puesto que *se adquiere* mediante ésta.

En uno y otro caso tenemos que decir que no hay más que una contemplación cristiana, que se desarrolla en distintos grados de perfección.

Cuarta afirmación: *La contemplación adquirida no se da sin el influjo de los dones del Espíritu Santo.*—Que no se da contemplación cristiana sin la actuación de los dones, es nuestra tesis, que ya queda demostrada en el primer artículo. Mas lo absurdo está en llamar adquirido a un acto cualquiera de los dones. Cuando los dones actúan, el agente principal es el Espíritu Santo, y el alma *passive se habet* recibiendo esta acción divina. No quiere esto decir que el alma no obre también bajo la acción de Dios, antes bien alcanza bajo esta acción divina el *máximum* de su actividad; mas se dice que el alma está *pasiva* en cuanto que la actividad que en ella se desarrolla *no es suya,* no es la que

le compete según su naturaleza y sus facultades, sino algo de un orden superior que se le está comunicando. Un electroimán, por ejemplo, mientras pasa por él la corriente eléctrica ejerce operaciones de atracción que a él según su propia naturaleza no le competen. Y así la acción de atraer los objetos que caen dentro del campo magnético no se atribuye al hierro propiamente, sino a las líneas de fuerza magnética desarrollada por la corriente; por lo cual bien podemos decir que el hierro del electroimán *passive se habet* cuando ejerce este acto de atracción, porque no puede ejercerlo sino en cuanto él mismo está actuado por la corriente eléctrica que le confiere una actividad superior.

Una cosa semejante ocurre en el alma cuando obra en virtud de los dones, pues ella no actúa sino en cuanto que es actuada. Por donde muy bien podemos decir que el acto de contemplación que en ella se verifique por virtud de los dones es pasivo por parte de ella, si bien, materialmente considerado el acto, es ella la que lo pone, consintiendo libremente en ser movida por el Divino Espíritu. "Cum homo —escribe Medina— operatur ex instinctu Spiritus Sancti, *potius agitur quam agit;* et comparatus ad Spiritum Sanctum *passive se habet.* Ceterum jam motus a Spiritu Sancto, libere consentit et operatur, et effective concurrit ad operationes sapientiae et intellectus, etc." (1).

Según esto, ¿a quién se le puede ocurrir que si toda contemplación cristiana es por virtud de los dones, pueda, sin embargo, en algún caso ser adquirida? Apenas lo creeríamos si no lo viéramos repetido con insistencia en varios autores.

Lo que hay es que en algunos casos la actuación del Espíritu Santo no es del todo manifiesta; el *modo divino de la operación* no aparece claramente en la conciencia; el alma conserva gran parte de su propia actividad, por no ser todavía perfectamente movible por el Espíritu Santo; y acaso ella ha hecho grandes esfuerzos para llegar a esta contemplación, bien removiendo obstáculos, que son los apegos a las cosas creadas y las impurezas que engendran en el alma, o bien ejercitándose en actos de virtud, particularmente de caridad, a cuyo crecimiento acompaña necesariamente el crecimiento de los dones, y por todo esto la pobre alma podrá alucinarse viniendo a creer que aquella contemplación es efecto de su propio esfuerzo y actividad, sin echar de ver que todo su esfuerzo no puede llegar a producir un acto de contemplación, ya que unas veces se le dará cuando no lo busca y otras veces, por mucho que se empeñe, no podrá contemplar. El autor antes citado nos da una regla para conocer cuándo un acto puede creerse que sea producido por impulso del Espíritu Santo, aunque no sea manifiesto el modo divino.

(1) Medina, in I-II, q. 68, a. VIII, "Homo —dice Santo Tomás— sic agitur a Spiritu Sancto, quod etiam agit." I-II, q. 68, a. III, ad 2.

"Quando non potest asignari ratio facti et opus est studiosum et rectum, in instinctum et donum Spiritus Sancti referendum est. Profecto innumera sunt opera ad quae non sufficit humanum consilium; quia quid oremus sicut oportet nescimus, sicut scribit Paulus (1)."

Pues bien, la contemplación cristiana, que es la oración perfecta, es de tal género que no puede asignársele otra razón suficiente que el mismo Espíritu Santo. De buen grado lo reconocen así los que admiten la proposición que vamos analizando. Mas ¿por qué absurdo inconcebible se obstinan en decir que, aun siendo por virtud de los dones, esa contemplación es adquirida? A este tenor, hablando sólo *materialiter* en cuanto que el hombre se dispone o concurre al acto de alguna manera, también pudiéramos decir que es adquirida la gracia, y hasta la visión beatífica. Mas este modo de hablar implica el trastorno de toda la teología y del tecnicismo empleado por la Iglesia en sus definiciones.

En conclusión, los autores que admiten que no se da contemplación cristiana que no sea sobrenatural, de una especie única, producida por la actuación de los dones del Espíritu Santo, aunque en sus grados inferiores sea esta actuación latente y no bien perceptible en el alma, quedando como oculta tras la actividad propia de ésta, no difieren, en el fondo, de nuestra doctrina. Dejen, pues, de darle ese nombre de *contemplación adquirida,* y con sólo eso evitarán todos los absurdos que hemos consignado y quedarán perfectamente acordes con nosotros y con toda la tradición teológica y mística. Alguien me dirá que, si estamos conformes es la doctrina, el que se le llame adquirida o no, importa poco y no hay por qué gastar tanta pólvora en destruírla; mas esto sería verdad si el nombre mismo no implicase absurdos como los que acabamos de ver y errores gravísimos como los que consignaremos luego. ¿A qué obstinarse en defender un nombre que ninguna ventaja tiene y encierra tales inconvenientes?

Segunda serie.

Las cuatro proposiciones de esta segunda serie son, como hemos visto, contrarias a las cuatro de la primera, y en ellas se contiene propiamente la doctrina de la contemplación adquirida según la han entendido sus principales propugnadores. Con éstos ya no es la cuestión de palabras solamente sino de fondo, y muy de fondo, pues en esta doctrina de la contemplación adquirida se esconden gérmenes patogénicos atentatorios a la vida cristiana y al verdadero concepto del orden sobrenatural. No sé si entre los actuales partidarios de la contemplación adquirida habrá quien defienda conscientemente estas cuatro proposiciones; desde luego estoy seguro de que no les darán todo el alcance que

(1) Medina, ib.

ellas tienen, porque no vamos a poner en tela de juicio su ortodoxia. Y así, aun cuando lográramos demostrar que esta doctrina conduce lógicamente al quietismo, o que no difiere substancialmente de la de Molinos, estamos muy lejos, por nuestra parte, de querer condenar las personas ni calificar siquiera las doctrinas. Descubrir los errores es mi intento, para que no germinen y lleguen a dar frutos de perdición.

PRIMERA PROPOSICIÓN: *La contemplación adquirida no es sobrenatural.*—Huelga advertir que tratamos aquí de la contemplación en cuanto que es oración cristiana, pues nada nos interesa en el caso presente la contemplación de cualquier objeto natural, que por solas las luces de la razón cualquiera puede tener. Mas no hay que olvidar que los que afirman que la contemplación adquirida no es sobrenatural, como lo hacen sus principales corifeos, entienden que no lo es *entitativa* o *substancialmente,* no ya que no lo sea *reduplicative,* pues esto tienen que decirlo todos los que admitan la dicha contemplación como distinta de la infusa. Esto supuesto, veamos los inconvenientes que encierra.

a) Esta contemplación destruye el concepto ortodoxo de lo sobrenatural. En efecto, los actos y los hábitos deben ser proporcionados a sus objetos formales (1). Mas el objeto de la contemplación cristiana son los misterios sobrenaturales de nuestra fe; luego decir que por un acto entitativamente natural podemos contemplar o alcanzar estos misterios es negar su trascendencia y sobrenaturalidad.

Ni se diga que ya se supone la fe, por la cual el sujeto alcanza esos misterios y toca el objeto sobrenatural; porque, o bien esa supuesta contemplación es un acto procedente del hábito de la fe, y en este caso ya sería entitativamente sobrenatural —lo que ellos niegan—, o bien es un acto procedente de algún hábito adquirido, que es lo que ellos afirman al decir que es entitativamente natural, y en este caso no se puede evadir el inconveniente consignado; esto es, que por un hábito natural y adquirido por nuestra industria, se alcance un objeto sobrenatural.

Ni vale tampoco decir, como algunos dicen, que esta contemplación es sobrenatural *radicaliter,* a la manera de la ciencia teológica, pues ya queda dicho que la ciencia teológica, considerada como hábito adquirido y distinto de la fe, no alcanza a tocar el objeto sobrenatural formalmente como sobrenatural, sino que su objeto es el mismo de la fe, pero en cuanto es inteligible al modo natural y humano; de suerte que lo que la fe nos muestra como *sobrenaturalmente creíble,* la teología nos lo manifiesta como *naturalmente inteligible,* supuesta ya la adhesión de nuestra

---

(1) "Oportet —escribe el Angélico— effectus esse suis causis et principiis proportionatos." I-II, q. 63, a. III.

mente a dicho objeto por el asentimiento de la fe (1). Por eso la teología no puede aumentar ni perfeccionar intrínsecamente nuestra fe; y así una persona del todo ignorante, que jamás ha estudiado teología, puede tener una fe mucho más perfecta que el más insigne teólogo del mundo.

Pues otro tanto tenemos que decir de esa supuesta contemplación. Aunque sea radicalmente sobrenatural, si substancialmente no lo es, no puede tocar el objeto sobrenatural formalmente como tal.

Mas al menos —se dirá— esta contemplación podrá alcanzar la verdad sobrenatural por la luz que recibe de la fe, como lo hace la teología. ¡Ah!, ni eso siquiera. La teología, discurriendo, que es el modo natural de entender la razón humana, puede extrínsecamente ilustrar la verdad divina ya aprendida y admitida por la fe; mas esa supuesta contemplación, ¿qué es lo que puede hacer? No aumentar nuestro asentimiento, pues eso sería un acto de fe; ni tampoco aumentar la inteligibilidad del mismo objeto, pues esto sólo podría verificarse o intrínseca y formalmente por nueva luz infusa, o extrínsecamente por el discurso teológico; luego lo único que podrá hacer será "embobar" al que de esta manera piensa que contempla (2). O en otra forma: el que se ponga en este género de contemplación podrá contemplar tal vez alguna verdad sobrenatural *materialiter* considerada, de la misma manera que un hereje puede admitir una verdad sobrenatural; pero igualmente puede contemplar cualquier otro engendro de su fantasía, pues la verdad formalmente sobrenatural no puede tocarla con ese acto de contemplación intrínsecamente natural.

Así pues, una contemplación de verdades sobrenaturales que se supone intrínsecamente natural y adquirida por nuestra industria, destruye el concepto ortodoxo del misterio sobrenatural. Si esa contemplación recayera sobre el mismo objeto formal de la fe, sería acto de fe y entitativamente sobrenatural; mas si esto no es, el objeto sobre el cual recaiga tiene que ser natural o *naturalizado;* esto es, el misterio mismo de la fe *desnaturalizado* o despojado de su carácter sobrenatural. Luego veremos si esta contemplación se diferencia en algo de la quietista.

---

(1) "Cum judicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem modum judicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit autem aliquem judicare uno modo per modum inclinationis... Alio modo per modum cognitionis, sicut aliquis bene instructus in scientia morali posset judicare de actibus virtutis, etiamsi virtutem non haberet. Primus igitur modus judicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam quae ponitur donum Spiritus Sancti... Secundus autem modus judicandi pertinet ad hanc doctrinam (theologiam) secundum quod per studium habetur, licet ejus principia ex revelatione habeantur." P. I, q. I, a. VI, ad 3.

(2) "Virtus humana est perfectio *secundum modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplicium* INTUITU SIMPLICI." II-II, q. 51 a. I, ad 2.

b) Otro inconveniente encontramos, y no pequeño, en decir que hay una contemplación cristiana intrínsecamente natural, y es que esa contemplación no supone la gracia ni la caridad. Los hábitos naturales y adquiridos no se destruyen por un acto contrario, como enseña Santo Tomás, y así puede muy bien existir esa contemplación en un alma que esté en pecado mortal. "Virtus humanitus acquisita potest secum compati aliquem actum peccati etiam mortalis, quia usus habitus in nobis est nostrae voluntati subjectus... Non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitae; habitui enim non contrariatur directe actus, sed habitus (1)."

Ahora bien, todos los autores, antiguos y modernos, están unánimes en decir que para la contemplación se requiere la gracia. El mismo Molinos enseña que su contemplación "es aquella que puede conseguirse con nuestra diligencia, *ayudándonos la gracia*" (2). Mas yo pregunto: ¿Por qué se ha de requerir la ayuda de la gracia para poner un acto substancial e intrínsecamente natural? Si dijeran que la gracia facilita, como facilita la consecución y ejercicio de otras virtudes adquiridas, nada tendríamos que objetar; mas ciertamente yo no alcanzo la razón por qué se ha de poner como condición indispensable para un acto o un hábito adquirido e intrínsecamente natural. Yo concibo muy bien que un alma que tenga esta contemplación pueda cometer un pecado mortal sin que por eso la pierda, pues el pecado mortal no es directamente contrario a ella, como puede llegar a adquirirla sin el estado de gracia. "Si autem —escribe Calatayud tratando de esta contemplación adquirida— contemplationem christianam et evangelicam (sive prout de illa loquuntur theologi) contrapositive ad philosophicam, *entitative naturalem* dicant, nescio quo jure eam valeant ponere ab amore caritatis procedentem, et novum caritatis ardorem generantem (3)." Es decir, que esa tal contemplación ni requiere estar en gracia o caridad, pues nunca se necesita una causa de un orden superior al efecto, ni puede aumentar el fervor de la caridad, pues el efecto no puede ser de un orden superior a la causa.

Y esto es poco todavía: la tal contemplación ni siquiera presupone la fe sobrenatural, pues ésta es de un orden superior, como acabamos de ver; y así puede muy bien uno que tenga esta contemplación caer en un acto de herejía formal sin que por eso pierda tal hábito de contemplación, pues a él no se opone directamente el acto de herejía.

¿Cómo saldrán de este atolladero los partidarios de la tal contemplación?

---

(1) I-II, q. 63, a. 2 ad 2.

(2) Miguel Molinos, *Guía espiritual*, proemio advert. 3.ª, núm. 20.

(3) Vicente Calatayud, Oratoriano, *Divus Thomas cum Patribus ex Prophetis locutus*, t. III, *Elucidatio*, art. IV, § VII, núm. 181.

c) Un tercer inconveniente es que aquí se supone un hábito de contemplación, lo cual es absurdo suponer (1). La contemplación es un acto, y no un hábito; así lo enseña en diversos lugares el Angélico Maestro (2). Y fácilmente se comprende que no puede existir un hábito de contemplación. La contemplación no requiere otra cosa que la presencia actual en la mente de la verdad contemplable, lo cual implica la luz correspondiente a dicha verdad, ya natural ya sobrenatural, según se trate de verdades de uno o de otro orden. Ahora bien, si se trata de verdades naturales, éstas se harán presentes habitualmente en el entendimiento por el hábito de los primeros principios o por el hábito de la ciencia, y el entendimiento podrá contemplarlas con su luz natural, sin intervención de otro ningún hábito, con sólo fijar en ellas su atención. Mas si las verdades son sobrenaturales, se hacen presentes habitualmente en la mente por el hábito de la fe infusa; y como ésta no basta para la contemplación, según reconocen los partidarios de esta sentencia —pues de lo contrario sería un acto de fe sobrenatural—, y la luz natural tampoco alcanza a tales verdades, necesariamente se requiere otra luz proporcionada a estas verdades para poder contemplarlas. Esta luz no puede ser ningún hábito adquirido de contemplación, pues todo acto de contemplación la supone, sino únicamente otro hábito infuso intelectivo, cuales son los tres primeros dones del Espíritu Santo. "Sicut se habet sapientia quae est virtus intellectualis ad intellectum principiorum, quia quodammodo comprehendit ipsum..., ita sapientia quae est donum ad fidem, quae est cognitio simplex articulorum, quae sunt principia totius christianae sapientiae. Procedit enim sapientiae donum ad quamdam deiformem contemplationem, et quodammodo explicitam articulorum, quae fides sub quodam modo involuto tenet secundum modum humanum (3)."

Es, pues, absurdo poner un hábito de contemplación; la contemplación es un acto que se realiza en virtud de otros hábitos preexistentes, mas nunca puede constituír un hábito por sí misma.

Segunda proposición: *La contemplación adquirida es de distinta especie que la infusa.*—Esta es una consecuencia de la anterior, porque, como enseña Santo Tomás, los hábitos adquiridos se diferencian específicamente de los infusos (4). En esto son más lógicos los que sustentan esta segunda serie de proposiciones que los que se adhieren a las de la primera, como lo son también al defender que la contemplación ad-

(1) Cf. Calatayud, ob. cit., t. IV, pág. 96.
(2) Cf. II-II, q. 180, a. III: *Utrum ad vitam contemplativam pertineant diversi actus;* et passim.
(3) Santo Tomás, *in 3 Sent.*, dist. 35, q. 2, a. 1, sol. 1.
(4) I-II, q. 63, a. IV.

quirida es substancialmente natural. Dado que existiera esa contemplación, así tendría que ser. Mas veamos si esto envuelve también algún inconveniente.

Como tratamos de la contemplación en cuanto que es oración, preciso es, ante todo, fijarnos un poco en el concepto de la oración. La oración, lo mismo que la contemplación, es, según el Angélico, un acto de la razón más bien que de la voluntad, aunque ésta ha de intervenir también, y no de la razón especulativa sino de la razón práctica. He aquí cómo lo explica nuestro Común Doctor: "Nihil prohibet, movente voluntate, actum rationis tendere in finem charitatis, *qui est Deo uniri.* Tendit autem oratio in Deum, quasi a voluntate charitatis mota, dupliciter: uno quidem modo ex parte ejus quod petitur, quia *hoc praecipue est in oratione petendum ut Deo uniamur...;* alio modo ex parte ipsius petentis, quem oportet accedere ad eum a quo petit, vel loco, sicut ad hominem, vel mente, sicut ad Deum. Unde dicit ibidem Dionysius quod, "quando "orationibus invocamus Deum, revelata mente adsumus ipsi". Et secundum hoc etiam Damascenus dicit, loc. sup. cit., quod "oratio est ascen- "sus mentis in Deum (1)." Y más adelante añade: "Orando tradit homo mentem suam Deo, quam ei per reverentiam subjicit, et quodammodo praesentat (2)."

De suerte que el fin principal de la oración es unirnos a Dios, bien por peticiones de cosas concretas, por las cuales se cumpla en nosotros la divina voluntad y así quedemos unidos con El, bien por movimiento directo de acercamiento hacia El.

Ahora bien; en este acercamiento de la mente a Dios, ¿cuántas especies podemos distinguir? Desde luego, siendo la oración un acto de la virtud de la religión, cuantas sean las especies de esta virtud, tantas serán las de la oración. Puede haber una religión natural, y la oración que haga el que esta religión profese será de distinta especie de la que hace el que profesa la verdadera religión sobrenatural. La razón está clara, porque en todo movimiento el primer especificativo ha de tomarse del término *ad quem,* que en este caso es Dios; y no es lo mismo acercarse a Dios considerándole como fin sobrenatural, como nos lo muestra la fe, y acercarse a El únicamente como autor del orden natural. Tenemos, pues, dos especies de oración: una natural y otra sobrenatural.

¿Cabe aún otra distinción? Por razón del término no me parece posible; mas puede darse por razón del motivo formal o la manera del movimiento. Así la oración, en cuanto acto de la religión sobrenatural, puede subdividirse según que el motor sea el Espíritu Santo, resultando

---

(1) II-II, q. 83, a. I, ad 2.
(2) Ib., a. III, ad 3.

el movimiento de un *modo divino* como corresponde a tal motor, o sea la misma razón informada por la fe, resultando este movimiento según el *modo propio de la razón*. En el primer caso tenemos la contemplación infusa; en el segundo, la meditación u oración discursiva, que es el modo propio de la razón humana. Una y otra son intrínsecamente sobrenaturales; mas la primera lo es *reduplicative*, y la segunda solamente *formaliter* vel *simpliciter*.

¿En dónde colocaremos ahora esa nueva especie de la contemplación adquirida? Pudiera ocurrírsele a alguno decir que esa segunda especie que hemos dicho se verifica al modo humano y según la regla de la razón es susceptible de una nueva división según la manera del movimiento, en cuanto que la razón puede ir pasando de uno a otro acto en su movimiento hacia Dios, lo cual constituye la oración discursiva, o permanecer fija en un solo acto indistinto, que es la dicha contemplación adquirida. Mas, dado que esto fuera posible, esa tercera especie que ahí se quiere introducir no sería la contemplación adquirida sustentada por estos autores, pues ésta es, según ellos, intrínsecamente natural, y aquélla, como toda oración cristiana procedente de la religión sobrenatural, es sobrenatural intrínsecamente.

No queda, pues, otro remedio, si se dice que la contemplación adquirida es de distinta especie que la infusa, que considerarla como un acto de religión natural, lo mismo que pudiera tenerla un salvaje que jamás ha oído predicar la fe; esto es, que esa oración se dirigiría a Dios como fin natural solamente y autor de la naturaleza. ¡Y que haya católicos que se entusiasmen con ella!...

Tercera proposición: *La contemplación adquirida puede conducir al alma a la más alta perfección, lo mismo que la infusa.*—Esto es lo mismo que afirmar la doble vía y la doble santidad. En efecto, los partidarios de esta contemplación en el sentido que vamos estudiando, creen que hay dos caminos para ser santos: uno ascético y otro místico. El primero tiene por término una santidad puramente ascética, que es a la que todos debemos aspirar, y el segundo una santidad mística, que es algo extraordinario, y sería una temeridad el desearla. La primera se obtiene por la contemplación adquirida, y la segunda, por la infusa.

Tan absurdo nos parece este dualismo de la vida cristiana, tan contrario a la doctrina del Evangelio, a las enseñanzas de los Padres y a la concepción teológica del Doctor Común de la Iglesia, que apenas concebimos que haya teólogo medianamente versado en estos estudios que pueda sostener semejante dualismo.

Nos llevaría muy lejos refutar directamente esta doctrina de la doble vía y la doble santidad, y no creemos que sea este lugar oportuno;

acaso algún día emprendamos este trabajo, aunque en gran parte ya está hecho por pluma más autorizada (1). Sólo haremos aquí algunas ligerísimas indicaciones.

a) En la Sagrada Escritura nunca se nos habla más que de una santidad o una perfección, y acerca de ésta se nos dan preceptos: "*Estoti perfecti, sicut Pater vester coelestis perfectus est* (2)."

b) Esta santidad la da Dios, suponiendo nuestra cooperación: "*Neque qui plantat est aliquid neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus* (3)."

c) Para alcanzarla no hay más que un camino, que es Cristo: "*Ego sum via... Nemo venit ad Patrem nisi per me* (4)."

d) Esta santidad es mística: "*Qui autem diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum... Et veniemus, et mansionem apud eum faciemus* (5). *Vincenti dabo manna absconditum* (6)."

Todo esto se prueba por la razón teológica.

1.° La santidad o perfección cristiana consiste en la perfecta unión con Dios, realizada por medio de las tres virtudes teologales. Mas ni esta unión ni estas virtudes admiten diferencias específicas; luego la santidad es una.

2.° Estas virtudes no llegan a su perfección sin la actuación de los dones del Espíritu Santo, según la doctrina de Santo Tomás anteriormente expuesta. Mas esta actuación es lo que constituye la vida mística; luego la santidad no se alcanza sin vida mística.

3.° La unión con Dios no puede verificarse sin que haya perfecta conformidad entre los dos términos, para lo cual el hombre tiene que ser *divinizado,* en su ser y en cuanto al *modo* de obrar, de suerte que sus acciones sean más divinas que humanas, según repetidas veces enseña San Juan de la Cruz; porque no es Dios el que se ha de mudar en el hombre, sino el hombre en Dios, como El mismo lo dijo a San Agustín: "*Non ego mutabor in te sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.*" Pues bien, el hombre así mudado de su *modo* natural, obra al *modo* divino y tiene perfecta vida mística, siendo actuado por el Espíritu Santo: "*Qui Spiritu Dei* aguntur, *hi sunt filii Dei* (7)."

4.° La oración es el medio para alcanzar la unión con Dios, como

---

(1) Cf. P. Arintero, *Cuestiones místicas,* en la cuarta y quinta cuestión; y *La verdadera mística tradicional,* capítulos 2.° y 12.

(2) Matt., 5, 48.

(3) I, ad Cor., 3, 7.

(4) Joan., 14, 6.

(5) Joan., 14, 21-23.

(6) Apoc., 2, 17.

(7) Ad Rom., 8, 14.

queda probado. Mas no se da oración perfecta sino en la oración *pasiva*, o mística, o infusa, según aquello del Apóstol: "*Quid oremus sicut oportet nescimus; sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus* (1)." Luego tampoco puede darse santidad sin oración pasiva o infusa.

En último término, si se admite que hay dos caminos específicamente distintos y dos santidades, también habría que poner dos cielos: uno para los místicos, que consistiese en la unión perfecta con Dios por la visión beatífica, como término de la unión realizada en esta vida; y otro para los ascetas, que no consistiese en esa visión, sino en algo extrínseco, proporcionado a sus obras. Pero la fe nos dice que no hay más que un cielo, con *muchas mansiones*, según el grado de perfección a que cada uno hubiere llegado. Lo cual nos manifiesta que no hay más que un camino, en el cual se puede adelantar más o menos.

Por donde se ve lo absurdo de la proposición que analizamos; aunque, por otra parte, es lógica, una vez que se admita la supuesta contemplación adquirida.

Verdaderamente, por muy perfecto que uno parezca, mientras conserve su *modo propio* de ser y de obrar, que es lo que caracteriza la vida llamada ascética, dista mucho de la perfección que se requiere para la unión con Dios, que es la perfección cristiana y evangélica, para la cual hay que hacerse en alguna manera divino, o mejor dicho, *dejarse hacer*, ya que nosotros en esta obra santificadora no podemos otra cosa más que *remover obstáculos*, que son todas las impurezas de pecados y apegos a criaturas.

Cuarta proposición: *La contemplación adquirida no requiere la actuación de los dones del Espíritu Santo.*—Lo absurdo de esta proposición aparece ya por lo que hemos dicho de la anterior. Mas todavía queremos consignar algún otro inconveniente.

1.° La obra de la santificación de las almas, según todos los teólogos y místicos, se atribuye a la Tercera Persona de la Santísima Trinidad. En efecto, siendo el Espíritu Santo el Amor personal, y no siendo otra cosa la santificación de las almas que una obra de amor, a este Divino Espíritu ha de ser atribuída. Y tanto más cuanto que la santidad, como queda indicado, no consiste más que en el amor que nos une con Dios, o, si se quiere, en la efusión amorosa de Dios en nuestras almas que se verifica por la caridad; y todo esto se atribuye al Espíritu Santo. No me detengo a aducir testimonios de la Sagrada Escritura, de teólogos y místicos, porque es cosa bien manifiesta.

---

(1) Ad Rom., 8, 26.

Pues bien, si la contemplación adquirida puede conducir a las almas a la más alta santidad, como sostienen los partidarios de esta sentencia, y esta contemplación se verifica sin el concurso del Espíritu Santo, que mueve al alma por sus preciosos dones, ¿no es esto lo mismo que excluír a este Divino Espíritu de la obra santificadora? ¿No es lo mismo que decir que la misión del Espíritu Santo en la Iglesia católica es un lujo solamente, para hacer de vez en cuando cosas maravillosas con algunas almas privilegiadas? Ni se diga que ya se recibe al Espíritu Santo con la infusión de la gracia santificante. Esto es verdad, pues también con la gracia se reciben los dones; mas es preciso para la santificación una infusión más plena por la actuación de estos mismos dones. También los Apóstoles estaban en gracia de Dios antes del día de Pentecostés, y, sin embargo, Cristo les dijo: "*Expedit vobis ut ego vadam; si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos* (1)."

Los que admiten una santidad no mística y una contemplación no mística capaz de conducir a ella, tienen un concepto erróneo, por no decir naturalista, de lo que es la santidad cristiana y la ley evangélica, que consisten substancialmente en el amor, como enseña Santo Tomás; las obras sólo se preceptúan como efectos del mismo amor o como medios para alcanzarlo. "Principalitas legis novae —escribe el Angélico— est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante... Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt. Uno modo sicut inducentia aliqualiter ad gratiam; et talia sunt opera sacramentorum... Alia vero sunt opera exteriora quae ex instinctu gratiae producuntur... (2)."

De donde se infiere que pueden ser las obras exteriores muy perfectas y no ser uno perfecto, porque falta la perfección de la gracia, que es la perfección del amor, el cual debe informarlas totalmente para que sean perfectas con perfección cristiana y evangélica. Y esta perfección de la fe y del amor divino ya queda probado que no existe sin la actuación de los dones del Espíritu Santo.

2.° Dado que fuera posible esta contemplación sin la intervención de los dones, de nada nos serviría en la vida espiritual, ni podría hacernos adelantar un paso en el camino de la virtud. Esto se verá claro por lo que vamos a decir.

En la meditación u oración discursiva los actos del entendimiento alternan con los de la voluntad, de tal manera, que aquéllos no tienen más objeto que despertar a éstos, ya que por la voluntad es por la que principalmente nos unimos a Dios; y si nos detenemos en algún acto del en-

---

(1) Joan., 16, 7.
(2) I-II, q. 108, a. I.

tendimiento, como la petición o el imperio (propósitos), han de ser del entendimiento práctico, so pena de no hacer oración. Los actos del entendimiento especulativo, cual es el discurso propiamente tal, no constituyen de suyo oración, y sólo se consideran parte de ella en cuanto son necesarios para mover al entendimiento práctico o a la voluntad. De aquí se deriva el fruto de la oración discursiva.

Mas la contemplación propiamente tal no consiste en la sucesión de actos distintos, sino que ella misma es un acto simple de la mente, *simplex intuitus veritatis*. Ahora bien; de mirar simplemente la verdad, ¿qué provecho se nos puede seguir en el orden práctico, si esa mirada no sale del terreno meramente especulativo para descender a otros actos, como en la meditación? A la manera que el que se pase discurriendo con el entendimiento especulativo todo el tiempo de la meditación no hará oración, por muy altos que sean sus discursos, del mismo modo no hará oración quien se pase el tiempo contemplando con esa manera de contemplación. Y si se dice que también ésta ha de ser para mover a la voluntad y al entendimiento práctico, ya no tenemos tal contemplación, sino meditación u oración discursiva, pues se *discurre* de unos actos a otros.

Pero ya me parece estar viendo algún lector que se me adelanta con aire triunfal diciendo: "*Quod nimis probat, nihil probat.*" Eso probaría lo mismo, si algo probare, para todo género de contemplación. Luego toda contemplación sería inútil, aun la infusa, y siempre se debería preferir la meditación u oración discursiva, lo cual sería un absurdo inconcebible.

Muy bien me parece esto para dicho por algún indocto. Mas es preciso ir despacio. La contemplación que se verifica por obra de los dones comprende *eminentemente en un solo acto* el acto del entendimiento especulativo, el del entendimiento práctico y el de la voluntad, lo cual es imposible según el *modo humano*, pero es lo propio del *modo divino* de esta contemplación. Por eso los santos llaman a esta contemplación "conocimiento experimental", "conocimiento amoroso", "ciencia sabrosa", etc., con lo cual nos dan bien a entender lo que dejamos expuesto.

Y la razón es bien clara para el teólogo. Los actos de los dones no tienen materia propia, distinta de la de las virtudes, de tal manera que el acto de un don incluye en sí el acto de la virtud correspondiente con una perfección que la virtud por sí sola no podría alcanzar. "Dona —escribe Santo Tomás— ad omnes actus potentiarum animae perficiunt hominem ad quos perficiunt virtutes (1)." Y en otro lugar: "Dona excedunt communem perfectionem virtutum, *non quantum ad genus operum*, eo modo quo consilia procedunt praecepta, sed quantum ad modum ope-

(1) I-II, q. 68, a. VII.

randi (1)." De tal suerte que todo acto de un don es al mismo tiempo acto de una virtud. Así lo entienden Cayetano, Báñez (2) y los principales comentaristas de Santo Tomás. Según lo cual, en la contemplación infusa, en que principalmente obran los dones de sabiduría y de entendimiento, *en un solo acto* obran al mismo tiempo las virtudes de la fe y de la caridad a que estos dones corresponden, de una manera más perfecta que como ellas por sí mismas pudieran obrar. Así nos lo enseña también el Angélico Maestro: "Dona perficiunt virtutes *elevando eas* supra modum humanum, *sicut donum intellectus virtutem fidei* (3)." E igualmente podemos decir del don de sabiduría (4).

Y no es sólo que la contemplación, como acto principal de los dones de inteligencia y sabiduría, presuponga la fe y la caridad, ni tampoco que la caridad mueva al acto de la contemplación; todo esto es cierto, pero no basta. Es que esa simple mirada o intuición de la contemplación es un acto sublime de fe y de amor. He aquí cómo lo expone Juan de Santo Tomás en lo que a la caridad se refiere: "Amor et affectus potest duplicem considerationem habere. Primo ut applicat se et alias potentias ad operandum, et sic solum se habet effective et executive ad illas operationes (donorum sapientiae et intellectus), scilicet per modum applicantis ad agendum. Secundo ut, applicat sibi objectum et illud unit et inviscerat sibi per quandam fruitionem et quasi connaturalitatem et proportionem cum tali objecto, et quasi experitur illud experientia affectiva... Et sic affectus transit in conditionem objecti, quatenus ex tali experientia affectiva reditur objectum magis conforme et proportionatum et unitum personae eique magis conveniens, et *sic fertur intellectus in illud ut expertum et contactum sibi, et hoc modo non se habet amor ut praecise movens in genere causae objectivae quatenus per tale experimentum diversimode proportionatur et conveniens reditur objectum* (5)." Y una cosa semejante dice de la fe, cuyo acto es también incluído eminentemente en el acto del don de sabiduría. "Unde ipse Div. Thomas sentit quod de eisdem veritatibus agit sapientia de quibus fides, et quasi attingit explicitam contemplationem articulorum, quos fides involuto modo tangit... Et sic ad omnia se extendit ad quae fides et theologia (6)."

En suma: que la contemplación infusa, siendo formalmente un acto

---

(1) I-II, q. 68, a. II, ad 1.

(2) In II-II, q. 45, a. I.

(3) Quaest. disp. de charitate, a. II, ad 17.

(4) In 3 Sent., d. 35, q. 2, a. 1, sol. 1.

(5) Juan de Santo Tomás, *De Donis*. Disp. XVIII, a. IV, § 2.

(6) Ib. § 3. Otra consecuencia se deriva de aquí, que conviene tener muy en cuenta, y es que la contemplación infusa no consiste en la infusión de nuevas especies, sino de nueva luz para penetrar de un modo más alto las mismas verdades que ya se tienen por la fe o están con éstas relacionadas.

de los dones del Espíritu Santo, es simultáneamente y por modo eminente un acto de vivísima fe y de ardentísima caridad, que tanto más se inflama cuanto más próxima se ve de su objeto, porque es una contemplación *deiforme,* como también la llama el Angélico Maestro (1); y así como Dios en un solo y simplicísimo acto ama y entiende y todo lo demás, así el alma que es actuada por el Divino Espíritu de este modo sobrehumano participa en alguna manera de la simplicidad de Dios, con el cual se une, y en El simplifica todos sus actos.

Mas esto es imposible que se verifique según el modo de obrar de nuestra naturaleza; y así, cuando ponemos un acto de fe, no podemos simultáneamente poner un acto de amor, y cuando se ponga un acto de contemplación —si ponerse pudiera— sin la intervención de los dones, ninguna de estas virtudes actualmente obra, ya que contemplar, de suyo, ni es acto de fe ni de amor. De donde se infiere que de esta supuesta contemplación ningún provecho le viene al alma en orden a la santificación; que la tal contemplación no es oración, pues no nos acerca a Dios ni nos une con El, lo cual solamente pueden hacer las virtudes teológicas; que la meditación más rudimentaria, en la cual se ejercita algún acto de estas virtudes, vale infinitamente más que la más alta contemplación que pueda verificarse sin la actuación de los dones del Espíritu Santo.

Peligros y parentescos.—Hay una *contemplación adquirida* condenada por la Iglesia. Entre las sesenta y ocho proposiciones de Miguel Molinos condenadas en 1687 por Inocencio XI, varias son las que versan sobre este particular. Copiemos dos solamente, que son las 21 y 23: "In oratione opus est manere in fide obscura et universali, cum quiete et oblivione cujuscumque cogitationis particularis ac distinctae attributorum Dei ac Trinitatis, et sic in Dei praesentia manere ad illum adorandum et amandum eique inserviendum; sed absque productione actuum, quia Deus in his sibi non complacet." "Mystici cum S. Bernardo in *scala claustralium* distinguunt quatuor gradus: lectionem, meditationem, orationem et contemplationem infusam. Qui semper in primo sistit, nunquam ad secundum pertransit. Qui semper in secundo persistit, nunquam ad tertium pervenit, qui est nostra *contemplatio acquisita,* in qua per totam vitam persistendum est, dummodo Deus animam non trahat (absque eo quod ipsa id expectet) ad contemplationem infusam: et hac cessante, anima regredi debet ad tertium gradum et in ipso permanera, absque eo quod amplius redeat ad secundum aut primum (2)."

---

(1) In 3 Sent., d. 35, q. 2, a. 1, sol. 1.
(2) Denz., núms. 1241, 1243.

Ahora bien, ¿hemos de decir que toda contemplación adquirida, o todo aquello a que se da ese nombre, está condenado por la Iglesia? Esto sería no sólo falsísimo sino ridículo. En el siglo XVII, antes de la condenación de Molinos principalmente, la palabra "contemplación adquirida" se hizo tan corriente apenas aparecida, que pocos autores hay que traten de materias místicas que no la empleen. Pero la Iglesia nunca condena palabras sino doctrinas, y este nombre, como hemos visto, lo emplea cada autor a su antojo para significar cosas bien diversas. Fué una de esas palabras que tienen éxito, y en un momento adquieren carta de naturaleza, y le parece a uno que no es nada ni vive con su época si no las emplea, aunque muchas veces no sepa a ciencia cierta lo que significan. ¡Cuántos ejemplos de cosas semejantes pudiéramos citar en nuestros días! Por eso hay muchos autores que, a partir de esa época, hablan de "contemplación adquirida" y no nos dicen cosa ninguna que no esté ya dicha con otros nombres por teólogos y místicos de otras edades, sino que dan ese nombre, aunque impropiamente, a fenómenos —bien de contemplación infusa incipiente, o bien de simple oración discursiva— por nadie discutidos ni negados y que perfectamente encuadran en la doctrina tradicional. No hay en ellos más que *vocum novitates*, las cuales, según el Apóstol, se deben evitar.

Lo extraño es que habiendo la Iglesia condenado una doctrina bajo ese nombre, todavía se muestre por algunos tanto interés en conservarlo. Parece natural que cuando la Iglesia condena una doctrina con un nombre determinado, los buenos católicos procuren evitar el empleo de ese nombre para toda otra doctrina o sistema a que legítimamente pudiera dársele, a fin de evitar todo género de confusiones. Así, por ejemplo, después de la condenación del *liberalismo*, ningún buen católico quería llamarse "liberal", aunque no todo liberalismo estuviese condenado; y otro tanto ocurrió últimamente con las palabras "modernismo" y "modernista". Esta ley histórica parece infringirse en el caso presente. No me propongo investigar la causa de este fenómeno, pues a los seguidores de la verdadera doctrina tradicional, aunque se obstinen en darle nombres distintos, ya les hemos dicho lo suficiente.

Mas ¿hay *una doctrina* de la contemplación adquirida que no caiga bajo los anatemas de la Iglesia? Y en caso de que esa doctrina exista, ¿tiene algún parentesco con la doctrina condenada de Molinos y demás quietistas?

Para Molinos hay una contemplación adquirida, totalmente distinta de la infusa, que es la "que puede conseguirse con nuestra diligencia, ayudándonos la divina gracia". Por esta contemplación se puede llegar a la perfecta unión con Dios y a la más alta santidad; de donde se infiere que la contemplación infusa no se debe desear, pues viene a ser

como un lujo y cosa del todo extraordinaria. Esta contemplación ha de hacerse en pura fe, general y obscura, pues toda idea concreta y particular impide la dicha contemplación, en la cual ha de estar el alma amando y adorando a Dios, pero sin actos concretos ni distintos (Prop. 21). Es preciso, pues, cesar en todo acto propio del alma, porque estos actos no pueden ser de verdadera contemplación, no pueden producir la *quietud*. Por consiguiente, "es una ignorancia afirmar que en la oración es necesario ayudarse de discursos y pensamientos cuando Dios no habla al alma" (Prop. 20). Tal es la contemplación adquirida que la Iglesia proscribe.

Ahora bien; ¿en qué se diferencia esta contemplación de la enseñada por otros autores, anteriores o contemporáneos de Molinos, que no han caído bajo los anatemas de la Iglesia? ¿Podría alguno señalarme la línea divisoria? Si aquéllos dicen que esta contemplación ha de ser ayudada de la gracia, también Molinos lo afirma al principio de su libro; si enseñan que ha de proceder de la virtud de la fe, igualmente lo sostiene el patriarca del quietismo. Ni se diga que Molinos exige la cesación de todo acto de la mente, mientras los otros suponen el acto de contemplación, pues ésta será a lo sumo una diferencia verbal, no de sentido. El gran quietista español pretende que se ha de cesar en los actos particulares y sucesivos para que el alma se quede en esa obscuridad de la fe y en esa *quietud*, mas no intenta la inacción absoluta, pues enseña que esa oración es *activa* (1) y que el alma ha de estar "amando y adorando a Dios". Luego no hay por esta parte diferencia alguna entre su contemplación y la expuesta por otros de los que hoy se trata de enaltecer. Lo que hay es que como ese acto de contemplación, así expuesto y sin la intervención de los dones, resulta de todo punto imposible, *de hecho* el cesar en esos actos particulares, o es cesar en todo acto, o es una alucinación o embobamiento, que será lo más frecuente.

En todo esto Molinos no ha tenido originalidad ninguna; todo lo habían dicho ya bastantes años antes los inventores y propagadores de la contemplación adquirida. Fácil me sería comprobar esta coincidencia de doctrinas aduciendo textos de los mismos autores y haciendo parangón entre ellos; mas como en este trabajo me he propuesto no citar a ninguno de los que defienden doctrinas contrarias a las nuestras, lo dejaré para otra ocasión, si la necesidad me obliga.

En esta contemplación, adquirida por nuestra industria, por la cual llegamos a la unión con Dios y a la más perfecta santidad, está la sus-

---

(1) "Hay también —escribe— dos modos de contemplación: la una es *activa* y adquirida"... *Guía espiritual*, proemio, advert. 1.ª, núm. 1.

tancia del quietismo. Pero Molinos avanza un paso más. Si en esa quietud de la mente consiste la santidad, todos los actos del hombre serán indiferentes en cuanto no afecten a esa quietud; o, en otros términos, serán buenos aquellos actos que coadyuven a esa quietud y malos todos aquellos que vengan a turbarla. Así, la satisfacción de las pasiones no será pecado en estas almas interiores con tal que, satisfaciéndolas, se queden después en paz; y, en cambio, será reprobable en estas almas cualquier preocupación por saber si son gratas a Dios, cualquier reflexión acerca de sus actos, cualquier anhelo de las cosas celestiales, porque todo esto turba la paz y nace del egoísmo.

Esto es muy lógico una vez puestos aquellos principios; mas los predecesores de Molinos se detuvieron a mitad de camino y no llegaron a estas monstruosas consecuencias. Estas fueron las que alarmaron la conciencia cristiana y motivaron las condenaciones de la Iglesia. Por eso los que no llegaron a tales conclusiones, aunque hubieran puesto los principios de donde ellas podían fácilmente deducirse, no se vieron comprendidos directamente bajo el anatema. Es verdad que Molinos habla de la *aniquilación de las potencias* (Prop. 1) y de cosas semejantes; mas todos estos términos se encontraban ya en los verdaderos místicos y santos canonizados, y así, no podían suscitar grandes recelos. La diferencia está en que, para los santos, esta aniquilación había de ser bajo la acción sobrenatural de Dios, que elevaba al alma a una vida y a una actividad divinas, y en los quietistas, como era efecto de esa contemplación adquirida, no podía dejar al alma sino en el vacío y en la total inacción. Por eso Molinos no fué sólo condenado en cuanto a sus consecuencias monstruosas, aunque éstas fueron las que motivaron su condenación, sino también en sus principios, que son los de la contemplación adquirida.

En todo esto, si se quiere, más que un sistema de doctrinas es preciso ver una tendencia. Así, las proposiciones que la Iglesia ha condenado no se hallan expresamente en los libros de Molinos ni de ningún otro quietista, por más que él las haya reconocido como doctrina auténtica suya. Cristo había dicho: "*Qui vult venire post me, abneget semetipsum*" (1); por consiguiente, no hay santidad posible ni perfecta unión con Dios sin perfecta abnegación de sí mismo. Por eso son tan pocos los que llegan a la santidad, porque cuesta tanto llegar a esta perfecta abnegación. Y por eso en todos los tiempos, desde la aparición del cristianismo, ha habido quienes intentasen el logro de la santidad por una pseudoabnegación, que aunque aparentemente en muchos casos no difiera de la abnegación cristiana, en el fondo no es otra cosa que la subli-

(1) Matth., 16, 24.

mación, glorificación y deificación de la propia personalidad por lo que tiene de propio. ¡Es tan halagüeño a la naturaleza humana esto de poder llegar a la perfección sin despojarse de sí misma, sin morir a sí misma, por su propia industria y diligencia! *"Nolumus expoliari, sed supervestiri"*, dice el Apóstol a otro propósito (1). Quisiéramos alcanzar la santidad sin despojarnos de lo nuestro, sea en una forma o sea en otra; que sobre los harapos asquerosos de nuestra viciada naturaleza se nos vistiera la estola candidísima de la santidad; quisiéramos, en una palabra, conquistar la divinidad, no por la perfecta sumisión a la ley divina, sino por la afirmación de nuestra personalidad y nuestra independencia. El *"eritis sicut dii"*, que sonó por primera vez en el Paraíso, encuentra siempre un eco en las concavidades de la naturaleza humana.

Esta tendencia nos permite relacionar entre sí doctrinas que hallamos bien separadas en la historia: los gnósticos de los primeros siglos, los begardos de la Edad Media, con otra multitud de sectas análogas que en ese tiempo pulularon; los alumbrados, los quietistas y los modernos teósofos no reconocen otro principio ni razón de ser. ¿Y sería aventurado afirmar que ese germen se encierra también en la doctrina de la contemplación adquirida —por la cual se puede llegar a la más alta santidad y unión con Dios mediante nuestra propia industria—, aunque permanezca latente sin llegar a su perfecto desarrollo? ¿No se ve aquí bien claro un principio de afirmación del *propio yo* enfrente de lo absoluto del ser divino; una glorificación de algo *nuestro*, en cuanto nuestro, siendo así que la perfecta abnegación consiste en no tener nada *nuestro* como nuestro —ni el propio *yo*—, sino como de Dios, que es el dueño absoluto de todo? Que Molinos diga que la santidad y unión con Dios se consigue por la cesación de nuestros actos, o que otros digan que por un acto de contemplación "adquirida por nuestra industria", cosa es indiferente, pues uno y otros establecen el mismo principio antropocéntrico, el *yo* conquistando la divinidad por su propio esfuerzo. Uno y otros suponen la gracia y suponen la fe; mas esto no es nada, porque virtualmente y de hecho niegan una y otra al establecer principios contrarios a lo que la gracia y la fe reclaman.

Quiera Dios abrir los ojos a los que hoy tratan de resucitar doctrinas tan peligrosas, no por mala fe, sino por falta de un estudio hondo, sereno y concienzudo, sin prejuicios ni apasionamientos.

Inconvenientes prácticos.—Después de lo dicho, ya se comprende los gravísimos inconvenientes a que puede dar lugar cualquier doctrina, y aun el mismo nombre de contemplación adquirida, en el orden de la santificación. Pondremos algunos más de manifiesto.

(1) II ad Cor., 5, 4.

1.° Aun cuando la doctrina de la contemplación adquirida no tuviera en el orden especulativo el menor parentesco con la contemplación quietista, nadie puede negar que en el orden práctico facilísimamente se pasa de una a otra. Inducir a las almas a que dejen sus discursos y sus afectos particulares, para quedarse en ese acto de pura contemplación, que no sabemos a ciencia cierta lo que es, no puede tener otro resultado, en la mayoría de los casos por lo menos, que el *embobamiento* o la contemplación quietista. ¿Qué han de hacer las más de las almas si no *discurren* —entendiendo por discurrir el poner actos distintos y sucesivos de la mente—, si no se ejercitan en súplicas, propósitos, actos de amor, de fe, de esperanza, o de cualquiera de las otras virtudes? Lo más corriente será que no hagan nada. Cuando Dios les quita esa actividad de las potencias, El les da en qué se ocupar, como enseña Santa Teresa; pero mientras no se sienta esa imposibilidad, que va acompañada de alguna acción sobrenatural de Dios en el alma, "no hay por qué las encantar" (las potencias), pues Dios nos las dió para que con ellas obrásemos, y el obrar natural de las potencias ha de ser por actos distintos y sucesivos.

Aún antes de que apareciesen los errores del quietismo, en 1628, el dominico padre Juan de Lazcano levantaba la voz contra ciertos modos de contemplaciones adquiridas, previendo y señalando los errores que de aquí se originaban, como bien pronto lo mostró la experiencia. "Porque hay ciertos libros de romance —escribe— que enseñan que hay cierto modo de oración... muy levantado, *en el cual se suspende el discurso.* Y dicen algunos que eso es oración de unión, y otros de quietud; y otros dicen que es contemplación subidísima. Otros dicen que solamente con actos de fe se ha de amar a Dios, *sin discurso alguno y sin consideración de criatura alguna.* Y acerca de esto hay muchos engaños y graves yerros... *Quitar el discurso mejorándole es imposible que lo haga otro que sólo Dios...* Como enseña Santo Tomás, el obrar sin discurso es propio de los dones del Espíritu Santo, los cuales no están atados a las leyes ordinarias... Así como no puede estar siempre el hombre sin pestañear con los ojos, aunque quiera..., así es imposible que totalmente se pueda privar del discurso..., sino que sólo Dios lo ha de hacer... De donde nace un grandísimo engaño en mujeres y otras personas que tratan de oración; las cuales muchas veces, entendiendo por yerro que el suspender el discurso está en su mano, y que la oración sin discurso es cosa muy grande... procuran quietarse en la oración... con tanto silencio y espacio, que realmente los discursos y pasos que dan con el entendimiento son pocos. Y como esto sale de la costumbre ordinaria... les parece que no tienen discurso; y pasando más adelante piensan que tienen oración de unión o quietud o alguna otra oración altísima que

llega ya al cuarto cielo... De aquí viene a ser que en estos tales se suele engendrar una soberbia y presunción oculta muy grande; de donde poco a poco *vienen a presumir otros desvaríos mayores, con que se ponen a graves peligros, y muchos de ellos se despeñan y se pierden* (1)."

No le faltaba razón al padre Lazcano, y no pasaron muchos años sin que llegaran a su madurez los frutos de perdición que produjeron aquellas contemplaciones u oraciones *sin discurso* y sin la actuación de los dones del Espíritu Santo.

2.° No sólo esta soberbia y presunción de que aquí habla el padre Lazcano se apodera de las almas cuando se creen estar ya en altísima contemplación adquirida por su propia diligencia, sino que en su misma raíz y principio la contemplación adquirida supone esta misma soberbia y presunción. La mejor disposición para acercarse a Dios es la humildad y el juzgarse indigno hasta de comparecer en su presencia; y cuando el alma va allí esperando cosas altas, justísimamente Dios le cierra sus puertas y la deja en su miseria y en su nada. Y esto aun cuando reconozca que de Dios le ha de venir todo y no de su propia industria, porque en el mero hecho de esperar o pretender cosas altas, ya menoscaba un poco el bajísimo concepto que de sí misma debe tener. Conténtese el alma con alguna migaja que caiga de la mesa de su Señor, y entonces es posible que aun se le mande sentar a la misma mesa. Y si ni aun las migajas se le conceden, conténtese con que se la permita estar como telaraña en el rincón más escondido del lugar santo, por si el Dueño de este palacio tiene a bien volver los ojos alguna vez hacia ella y hermosearla con su mirada.

Bien claramente nos dice todo esto Santa Teresa. "Es un poco de falta de humildad —escribe— de quererse levantar el alma hasta que el Señor la levante, y *no contentarse con meditar*... Esta motita de poca humildad, aunque no parece es nada, para querer aprovechar en la contemplación hace mucho daño... Lo que yo he entendido es que todo este cimiento de la oración está fundado en humildad, y que *mientras más se abaja un alma en la oración, más la sube Dios*" (2).

Y mucho más claramente nos advierte esto el venerable padre Granada, cuyos libros y cuya persona tanto estimaba y reverenciaba la misma Santa Teresa. "Aquí también conviene avisar —dice— que todas estas cosas que hasta aquí se han dicho para ayudar a la devoción, se han de tomar como unos aparejos con que el hombre *se dispone* para la divina gracia, *quitando toda la confianza de sí mismo y de todos sus ejercicios*, y poniéndola en solo Dios. Digo esto porque hay algunas personas que

---

(1) P. Fr. Juan de Lazcano, O. P. *Oración y Meditación*, lib. I, 2.ª p., duda 9.ª
(2) *Vida*, cap. 22.

hacen una *como arte* de todas estas reglas y documentos, pareciéndoles que así como el que aprende un oficio, guardadas bien las reglas de él, por virtud dellas saldrá luego oficial, así también el que estas reglas guardare, por virtud dellas alcanzará luego lo que desea... Y a este yerro ha dado ocasión la mala manera de enseñar de algunos libros espirituales que andan en romance... Pues todo este negocio es gracia y misericordia de Dios, hase de tratar como negocio, *no de arte,* sino de gracia; porque tomándolo desta manera, sepa el hombre que el principal medio con que para esto se ha de disponer es una profunda humildad y conocimiento de su propia miseria, con grandísima confianza de la divina misericordia; para que del conocimiento de lo uno y de lo otro procedan siempre continuas lágrimas y oraciones, con las cuales entrando el hombre por la puerta de la humildad, alcance lo que desea por humildad, y lo conserve por humildad, y lo agradezca con humildad, *sin tener ninguna repunta de confianza ni en su manera de ejercicios ni en cosa suya propia* (1)."

Ahora bien; ¿podrá acercarse a la oración con esta humildad y estas disposiciones aquel a quien se haya dicho que "por su propia industria y diligencia", esto es, *como cosa de arte,* podrá *adquirir* la contemplación?

3.° Aun cuando hubiera alguna manera de contemplación adquirida que pudiera ser aceptable, el empleo de esa denominación no podría servir más que para producir en las almas una gran desorientación. Bajo ella, como hemos visto, se quieren cobijar una multitud de fenómenos bien diversos; a ella se atribuyen sentidos completamente distintos, por no decir diametralmente opuestos, algunos de los cuales están reprobados por la Iglesia y otros acaso se les aproximen. Hasta tal pun-

(1) Granada, *Tratado de la devoción,* cap. V, § 18. Por ser tan grande la autoridad de este hombre insigne, amigo íntimo de muchos santos canonizados, de quien escribía San Carlos Borromeo al Papa Gregorio XIII: "No sé que en este género (de escritos espirituales) haya hoy hombre más benemérito de la Iglesia que él", no estará de más consignar aquí que de todas sus enseñanzas acerca de la oración se desprenden conclusiones contrarias a cualquier género de contemplación adquirida. Aunque él no se propuso sino enseñar a los *principiantes* el camino de la oración, pues una vez que comienzan a adelantar en este camino, *ya el Espíritu Santo es su Maestro,* no faltan en sus obras testimonios bien terminantes para confirmar nuestra doctrina. Uno citaremos solamente.

"Otros hay más bien librados —dice—, a quien *cierra Dios* la vena de la demasiada especulación y *abre* la de la afección, para que, sosegado y quieto el entendimiento, repose y huelgue la voluntad en solo Dios, empleándose toda en el amor y gozo del Sumo Bien. Este es el estado perfectísimo de *la contemplación,* a que *siempre habemos de anhelar;* donde ya el hombre no busca con la meditación incentivos de amor, sino goza del amor hallado y deseado y descansa en él como en el término de su inquisición y deseo." (*Ibidem,* § 20.)—Bien se ve por aquí que no admite que el hombre se pueda levantar a *la contemplación* (la única) mientras *Dios no le cierre la puerta de la meditación,* a pesar de que aquélla es *el término* de ésta, y a ella "siempre habemos de anhelar".

to llega la confusión, que no hay dos autores que coincidan en la manera de explicarla y entenderla, a no ser cuando se copian servilmente. Según esto, ¿qué provecho podrá venir a las almas de que se les hable de *contemplación adquirida,* si no se les hace antes un largo discurso para decirles en qué sentido la han de entender? Lo que pasará es que, si son almas sencillas, se armarán una gran algarabía al ver que unos les dicen una cosa y otros les dicen otra, y no sabrán a quién creer; y así vendrán a entenderla según su antojo y capricho, y acaso en algún sentido bastardo, que siempre es lo más halagüeño a nuestra condición mal inclinada.

Aunque no hubiera otro inconveniente más que éste, creo sería suficiente para que de una vez para siempre se desterrase tal palabreja —en mal hora inventada— de la literatura mística; tanto más cuanto que todos los fenómenos a que ese nombre se suele dar, tienen su propia denominación tradicional y corriente con la que todos nos entendemos. Y si algún fenómeno se diera en la vida espiritual que no tuviera denominación conveniente en los libros de los Santos y de los grandes maestros del espíritu —cosa que de ninguna manera admitimos—, preferible sería buscar una palabra nueva con que designarlo, antes de llamarle con ese nombre que se presta a tantas y tan funestas confusiones.

Y mucha más razón hay para esto si se advierte que la tal palabra o remoquete, aunque nos pongamos en el caso más favorable para sus defensores, siempre resultará por demás impropia. La contemplación todos reconocen que es *un acto,* y no un hábito; aunque ese acto, como todos, suponga algún hábito en la mente. ¿Pues a quién se le ocurrirá decir que un acto es adquirido? El acto se ejecuta, no se adquiere: *actus elicitur, non acquiritur;* porque la palabra *adquirir* supone un término substantivo de cosa permanente, no transeúnte, como es el acto. Y no se diga que entonces tampoco pudiera llamarse infusa a la contemplación sobrenatural, porque la razón es muy distinta. Cuando obran los dones del Espíritu Santo, no sólo se requiere que estos hábitos sean infusos como lo son los de las virtudes, sino que es preciso que los mismos actos se verifiquen bajo la moción del Espíritu Santo, con infusión de alguna luz o gracia actual, y, por consiguiente, con más propiedad pueden llamarse infusos, pues aun siendo actos elícitos del alma, ésta *no ejecuta* sino lo que *recibe,* y por eso mismo se llaman esos actos de contemplación *pasiva.*

Mas si alguno tiene empeño en excluír también este nombre de contemplación infusa, no tendremos en ello inconveniente, pues una vez excluído por todos el de contemplación adquirida, ya no será preciso hablar de contemplación infusa, sino simplemente de contemplación, o de contemplación cristiana, para distinguirla de la puramente filosófica.

Contemplación ordinaria y extraordinaria.—También hay autores que nos hablan de contemplación *ordinaria* y *extraordinaria,* y es preciso, por consiguiente, aclarar estos términos, no se nos cuele por aquí algún error.

Toda contemplación infusa o sobrenatural —la única que admitimos—, *de hecho,* es *extraordinaria,* si se entiende esta palabra como opuesta a lo que es ordinario o común en la vida cristiana, porque siempre son en número relativamente pequeño las almas que llegan a tener contemplación. Y tanto más extraordinaria será esta contemplación, cuanto se la considere en un grado más elevado; porque, a medida que se avanza, muchas se van quedando en el camino, siendo poquísimas las que llegan a escalar la cumbre. En este sentido podemos decir que la contemplación es siempre *oración extraordinaria,* como contrapuesta a la *oración ordinaria* o meditación, que es la corriente en la inmensa mayoría de las almas. En esta acepción se toma generalmente cuando se habla de oración ordinaria y extraordinaria, y este lenguaje, así entendido, no envuelve ningún error.

Pero lo que es extraordinario *de hecho,* no lo es si con esta palabra se quiere expresar algo que salga fuera de las leyes comunes de la santificación. La contemplación hemos dicho que es necesaria para llegar a la perfecta unión con Dios, en la cual consiste la santidad; luego cae dentro del orden ordinario de la santificación, y, como tal, va incluída en el pleno desenvolvimiento de la gracia santificante. Y esto se ve más claro con sólo tener en cuenta que la contemplación es acto de los dones del Espíritu Santo, los cuales se infunden con la misma gracia y con ella crecen, y actúan desde el momento en que el alma, por el mismo crecimiento de los dones, se va purificando y desprendiendo de las criaturas, con lo cual se hace dócil y fácilmente movible a las mociones del Espíritu Divino.

Es necesario tener muy presente esta doctrina, que es doctrina neta del Angélico Maestro y Común Doctor Santo Tomás de Aquino, porque todos los conatos de introducir cualquier especie de contemplación distinta de la infusa, nacen de una falsa concepción de lo que ésta es en la vida cristiana. Si se admite que la contemplación infusa es algo ordinario en la obra de la santificación, que viene siempre con el crecimiento de la caridad, ¿qué objeto puede tener andar buscando con qué sustituírla, poniendo en su lugar otra contemplación adquirida por nuestra industria? Hay una falsa humildad que, en el fondo, es refinada soberbia, y es la de muchos que dicen: "¡Ah! La contemplación infusa no es para mí; yo no merezco cosas tan altas"; y con eso se quedan tan orondos y satisfechos pensando que hacen un acto de humildad y se dan a investigar otra contemplación que no sea tan alta; pero en reali-

dad lo que se intenta es sustituír lo divino por lo nuestro, que el propio *yo* reemplace a Dios en la obra de la santificación. ¿Cuándo nos persuadiremos bien de que todo esto ha de ser obra de pura gracia, y sólo reconociéndolo así le damos a Dios la gloria que a El solo pertenece? No merecemos que Dios nos infunda la contemplación; eso es muy cierto, y jamás la alcanzará quien así no lo reconozca. Pero ¿hemos merecido la gracia santificante, que es un bien infinitamente mayor, en el cual está contenida como en germen la gracia de la contemplación? ¿Merecemos siquiera la tierra que pisamos o la luz que nos alumbra? Por lo que tenemos de propio, ninguna otra cosa podemos merecer más que el infierno. De suerte que ¿no hemos de ser dignos de que Dios nos eleve a la contemplación por pura gracia y bondad suya, y hemos de presumir por nuestra propia industria elevarnos a una contemplación, con la cual podamos hacer frente a la otra y decirle al mismo Dios: "No necesitamos de tus dones; no merecemos la contemplación infusa, pero ya nos arreglaremos para adquirir otra contemplación semejante que nos traiga los mismos bienes"? Esto es el colmo de la presunción y de la soberbia, y este pensamiento late en todo conato de contemplación adquirida porque uno se crea indigno de la infusa, por mirar a ésta como cosa muy alta o extraordinaria. Reconozcámonos indignos, no sólo de la contemplación infusa, mas de todo lo bueno que en nosotros hay o puede haber, y que este mismo sentimiento de nuestra indignidad y miseria nos haga confiar más vivamente en la bondad de Dios, esperando como mendigos a sus puertas, sin osar penetrar dentro mientras El no nos conduzca.

Todo esto se desprende del concepto que instantemente se debe inculcar, de que la contemplación infusa es algo *ordinario* en la vida cristiana y en la obra de la santificación.

Según esto, ¿no habrá ninguna manera de contemplación que pueda con rigor llamarse *extraordinaria?* Indudablemente que la hay, y es aquella que no pertenezca al grupo de las gracias santificantes, sino al de las gracias *gratis dadas*. La contemplación que tuvo San Pablo cuando, según Santo Tomás, vió la esencia divina, a nadie se le ocurrirá decir que no fué extraordinaria. Lo mismo podemos decir de la que tuvo Santo Tomás de Aquino en aquel éxtasis del fin de su vida, cuando tan altas verdades se le comunicaron; y así las de otros muchos Santos o siervos de Dios cuando se les comunican misterios o luces especiales que no pertenecen propiamente a la fe, pues todas esas ya no caen bajo el dominio de los dones sino de alguna otra gracia especial, y, por tanto, no son actos de contemplación ordinaria. Todas estas maneras de contemplación podemos decir que pertenecen a la *contemplación profética*, en-

tendida ésta en el amplio sentido en que la entiende Santo Tomás (1); en la cual se incluyen las visiones, locuciones, revelaciones y otros fenómenos que con frecuencia acompañan a ciertos estados de la vida mística, pero que no son necesarios para su perfecto desenvolvimiento ni a ella en rigor pertenecen.

Esta es, pues, la contemplación extraordinaria propiamente dicha, y cualquiera otra manera de contemplación, aun en los más altos grados del matrimonio espiritual, ha de tenerse por ordinaria.

Hay algunos, sin embargo, que llaman contemplación ordinaria a la misma contemplación mística cuando se va comunicando al alma gradualmente y a medida que ella se dispone para recibirla, que es lo corriente en la vida cristiana; y contemplación extraordinaria a aquella que Dios comunica sin previa disposición. En efecto, es lo común que Dios no eleve a la contemplación sino a las almas que se han ejercitado durante algún tiempo en la meditación y en la práctica de las virtudes; pero, como El es dueño de sus dones, también se halla algún caso raro en que la comunica sin estas previas disposiciones. Esta denominación tampoco es propia, pues lo ordinario y extraordinario aquí no se refieren a la contemplación en sí misma sino a la manera como Dios la comunica.

Otros entienden que es contemplación ordinaria aquella a la cual el alma concurre con sus propios actos, bien sean actos previos, como en el caso anterior, o bien simultáneos, en cuanto que el alma no cesa totalmente en su propia actividad cuando recibe las influencias divinas; y extraordinaria cuando la contemplación es ya de tal manera sobrenatural que el alma allí no pone nada suyo, sino que totalmente recibe cuanto allí tiene. Tampoco esta denominación es exacta, pues esto no corresponde sino a distintos grados de la misma contemplación, y así mucho mejor será llamarla perfecta e imperfecta, respectivamente.

Por último, los que admiten la existencia de la contemplación adquiquirida, dicen que esta es la ordinaria, reservando el nombre de extraordinaria para la contemplación infusa. Mas esto no es verdad en ningún sentido. No *de hecho,* porque yo nunca he encontrado una sola alma que tuviera esa tal contemplación adquirida, habiendo tratado muchas que tienen la infusa; y por consiguiente, más ordinaria es de hecho la contemplación mística que la adquirida, dado que en algún caso existiese. Ni tampoco *de derecho,* pues ya hemos visto que la contemplación

---

(1) "Per donum autem prophetiae confertur aliquid humanae menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrunque; scilicet et quantum ad judicium per influxum luminis intellectualis, et quantum ad acceptionem seu repraesentationem rerum, quae fit per aliquas species." II, II, q. 173, a. II.

infusa es ordinaria en cuanto cae dentro de los medios ordinarios de santificación.

Digamos, pues, en conclusión, que la contemplación mística puede llamarse *oración extraordinaria* si se compara con la *oración ordinaria* que tienen la mayoría de los cristianos; pero no puede llamarse *contemplación extraordinaria,* porque esta denominación sólo pertenece a la *contemplación profética,* que procede de alguna gracia especial no incluída entre las gracias santificantes.

Objeciones.—Aunque ya en el decurso de este trabajo hemos ido resolviendo las que nos salían al paso, recogeremos aquí algunas que se nos han hecho, para que más claramente se vea su solución.

1.ª La contemplación —se ha dicho— no puede proceder de la fe porque ésta implica *no visión,* y la contemplación es alguna manera de visión o intuición de la verdad (*intuitus veritatis*). Pues bien; si esto fuera así, nunca podría haber contemplación de la verdad sobrenatural mientras somos *viadores,* ni adquirida, ni infusa, ni de ningún género, pues mientras estamos en este mundo andamos en fe (*per fidem enim ambulamus, et non per speciem*). ¿O hemos de decir que el contemplativo ya no tiene fe de aquellas cosas que contempla?

Respuesta.—La fe excluye necesariamente la visión o evidencia de la verdad *en sí misma,* mas no excluye todo género de visión, y así de ninguna manera excluye esa evidencia *cuasi experimental* y *per connaturalitem* de lo sobrenatural que se tiene por la actuación de los dones del Espíritu Santo. Al contrario, esta evidencia cuasi experimental de la verdad divina perfecciona la fe aun bajo la razón formal de la *no visión* o de la obscuridad; porque a medida que el alma va teniendo este conocimiento experimental de las cosas divinas, va entendiendo mejor su absoluta trascendencia y la imposibilidad de que sean representadas por ninguna especie creada; por donde esa *visión* de la contemplación es al mismo tiempo *no visión;* es ver y no ver, entender y no entender, mera obscuridad y mera claridad, como queda expuesto en el primer artículo. Por eso Santa Teresa no entendía lo que esto era, y así dice: "El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende. A mí no me parece que entiende; porque, como digo, no se entiende: yo no acabo de entender esto (1)." Pero Santo Tomás nos da la razón de esto al decir que en esta vida, tanto más perfecto será el conocimiento que tenemos de Dios cuanto mejor conocemos *quid non est;* es decir, a medida que se va tras-

(1) Santa Teresa, *Vida,* cap. XVIII.

poniendo toda especie creada. Y esto no puede hacerse sino cuando Dios obra en el alma por medio de los dones; pues quitarle este conocimiento positivo de Dios —aunque inadecuado— que tenemos por nuestras especies intelectuales, sin darle ese otro conocimiento *experimental,* es dejar al alma desprovista de todo conocimiento; y a esto viene a parar la contemplación quietista, o cualquiera otra que intente suprimir los actos particulares del entendimiento que discurra por sus especies concretas *según su modo propio.* Y este es precisamente el peligro de toda contemplación adquirida.

2.ª Después de un discurso se puede formar un juicio sintético que comprenda todo el contenido del discurso; y repetidos muchas veces estos actos, llega a hacerse esto habitual, de tal manera que ya no es preciso repetir el discurso, sino que con una simple mirada se ve la conclusión contenida en los principios. Esto es verdadera contemplación; y es *adquirida,* puesto que es *efecto* de los discursos precedentes. Luego se da verdadera contemplación adquirida, distinta específicamente de la infusa.

Respuesta.—Que después de un discurso podamos formar ese juicio sintético, nadie lo duda. Que estos actos repetidos lleguen a dar tal facilidad que con una simple mirada ya se vea la conclusión contenida en los principios, también es cierto. Que esto sea contemplación adquirida, *distingo*: Si se trata de contemplación filosófica o de verdades naturales, puede serlo, o *concedo;* si se trata de contemplación cristiana o de verdades sobrenaturales, *subdistingo*; es contemplación adquirida *materialiter vel dispositive, concedo; formaliter vel effective niego.* Explicaré los distintos términos de la distinción.

Digo, en primer lugar, que eso puede ser contemplación filosófica, aunque no siempre lo es. Y no lo es siempre porque el juicio, en cuanto tal, no es contemplación, pues ésta es un acto simple de la mente, aunque virtualmente envuelva uno o muchos juicios. Mas puede llegar a serlo, de tal manera que con una *simple mirada* se vea la verdad de la conclusión contenida en el principio de donde se ha partido. En efecto, toda conclusión filosófica, deducida mediante raciocinio, tiene en sí la evidencia que de los principios recibe, y por tanto, *puede ser contemplada* desde el momento en que por virtud de los discursos precedentes, se ve contenida en los principios sin esfuerzo ni discurso alguno, sino por una *simple mirada.* Hasta aquí no hay dificultad; tenemos la contemplación filosófica, que es la verdadera contemplación adquirida.

Mas si se trata de verdades sobrenaturales, niego que pueda darse esa contemplación adquirida *formaliter et effective.* Y la razón es manifiesta por lo dicho anteriormente. En el discurso teológico, o que ver-

sa sobre verdades sobrenaturales, *no hay ninguna evidencia de la conclusión,* puesto que tampoco la hay de los principios de fe de donde se deriva, sino únicamente *evidencia de la consecuencia,* o sea de la ilación lógica por la cual se ve que tal conclusión está contenida en tales principios. Luego cualquier acto de contemplación que se suponga producida por nuestro discurso no puede versar formalmente acerca de la verdad sobrenatural, que, en sí misma considerada, tan inevidente queda después de todos los discursos como antes de ellos. Y como la contemplación requiere alguna manera de evidencia, claro está que la tal contemplación, si se diere, no sería de la verdad sobrenatural formalmente considerada.

Puede, no obstante, decirse que en muchas ocasiones por el ejercicio de la meditación (discurso) se llega a la verdadera contemplación —y esto es lo ordinario en la vida espiritual—; mas en esos casos los actos discursivos no tienen sino un valor *dispositivo del sujeto para recibir la acción del Espíritu Santo,* que no suele comunicarse sino al alma que encuentra dispuesta; y en ese sentido podemos decir que esa contemplación *materialiter vel dispositive* (*per accidens*) es adquirida, pero *formaliter* es infusa. O también pudiera decirse que es *materialiter* adquirida en cuanto que, a los principios, suele ser muy remisa la acción del Espíritu Santo por la imperfecta disposición del sujeto, y así subsiste alguna parte de la actividad propia simultáneamente con la acción divina. Y últimamente, pudiera ese acto que se sigue al discurso ser un acto de contemplación adquirida si mira a la verdad sobrenatural, no en cuanto tal, sino *materialiter* considerada; mas en este caso no sería contemplación cristiana, como queda ya probado, pues lo mismo podría tenerla un hereje.

Conviene advertir aquí, para mayor declaración, que la conclusión teológica, aunque es en sí misma (*objetive*) verdad sobrenatural, y consiguientemente *homogénea* con las verdades de fe, de donde se deduce carece de esta homogeneidad si se la considera meramente *subjective* en cuanto deducida por virtud de un raciocinio; de la misma manera que una verdad de fe que admite también un hereje, considerada objetivamente es la misma verdad sobrenatural, mas el hereje no la alcanza sino *materialiter,* y bajo este concepto no es homogénea con la misma verdad admitida por un católico. Por este motivo, todo acto de contemplación producido *effective* por nuestros discursos o meditaciones precedentes no puede recaer sobre la verdad sobrenatural sino *materialiter,* en cuanto que esa verdad pueda tener alguna evidencia subjetiva, ya que evidencia objetiva no la tiene.

3.ª En el Evangelio se nos manda ser perfectos, ser santos, y la

perfección evangélica no se alcanza sin la contemplación. Es así que la contemplación infusa no está en nuestra mano alcanzarla; luego ha de haber otra contemplación que podamos adquirir por nuestro esfuerzo y con la cual podamos santificarnos. De otro modo sería un precepto irrisorio el del Evangelio, pues nos manda una cosa que no podemos realizar.

Respuesta.—De buena gana admito la premisa mayor en sus dos partes, aunque no faltará quien la niegue, a nuestro juicio infundadamente. La premisa menor es la que no puede admitirse sin distinción. No está en nuestra mano alcanzar la contemplación infusa, en cuanto que nuestros actos la produzcan como efecto *per se, concedo;* no está en nuestra mano alcanzarla en cuanto que Dios la da a quien debidamente se dispone, *niego.* Luego no es irrisorio el precepto evangélico que nos manda ser santos, aunque para la santidad se requiera la contemplación infusa. También se nos dan preceptos de la fe y de la caridad, y sin embargo la fe y la caridad son infusas, no adquiridas, y muy mal discurriría quien dijera que, porque se nos manda tener fe y tener caridad, se supone una fe y una caridad adquiridas por nuestros actos, suficientes para la salvación o para cumplir los preceptos de estas virtudes. Así dice Santo Tomás: "Si in potestate hominis esse dicatur aliquid excluso auxilio gratiae, sic ad multa tenetur homo ad quae non potest sine gratia reparante, sicut ad diligendum Deum et proximum, et similiter ad credendum articulos fidei (1)." Y la razón es porque, como enseña el mismo Angélico Maestro, "quod per amicos possumus, per nos ipsos possumus"; y así bien se nos puede dar precepto de la santidad, aunque para ello se requiera la contemplación y otras muchas cosas que sólo Dios nos puede dar, mas que en alguna manera están en nuestra mano en cuanto que Dios las da a quien debidamente se dispone.

4.ª La actuación de los dones del Espíritu Santo no es exclusiva del estado místico, pues Santo Tomás enseña que los dones son necesarios para la salvación, para la cual basta el estado de gracia, y si son necesarios, alguna vez han de actuar. Por tanto, no hay inconveniente en decir que antes que el alma llegue al estado místico, caracterizado por la contemplación infusa, tenga ya contemplación, ayudada por los mismos dones; la cual será contemplación ascética, activa o adquirida, como corresponde al estado en que el alma se encuentra, pues la acción de los dones es aún latente y no se manifiesta su *modo* sobrenatural, que es lo propio de la contemplación infusa. Se puede, por tanto, admitir una contemplación adquirida, bajo la influencia de los mismos dones, la cual es un paso para la contemplación infusa.

(1) II-II, q. 2, a. III, ad 1.

Respuesta.—Ninguna duda hay que los dones pueden obrar en toda alma que está en gracia, y que de hecho obran más o menos en toda alma un poco diligente en el servicio de Dios. Esta acción de los dones puede ser de dos maneras: manifiesta y predominante sobre nuestra acción, mas sólo para algún caso determinado y raro; o continua y habitual, pero latente. En el primer caso, si son los dones de inteligencia y sabiduría los que obran, producirán verdadera contemplación infusa, aunque el alma no se halle aún en estado místico, pues éste supone que los dones obran en ella de una manera habitual y predominante. Por este concepto se encuentran alguna vez almas fervorosas que, aunque ordinariamente no salen de su meditación u oración discursiva o afectiva, siéntense de vez en cuando (*per modum actus*) atraídas a las dulzuras de la contemplación; lo cual sucede con más frecuencia en almas de vida activa que sirven a Dios con pureza de conciencia y rectitud de intención, buscando solamente su gloria; las cuales, por el barullo de las cosas exteriores, no están bastante recogidas ni suficientemente dispuestas para recibir la contemplación de un modo cuasi habitual, y quiere Dios adelantarles algún buchecito de este *maná escondido* para atraerlas más al interior o animarlas a ser más fieles en su servicio. En esto, pues, no hay dificultad, ya que se trata de verdadera contemplación infusa, aunque sea en almas que habitualmente no la tengan ni hayan salido del estado de principiantes, que es el de la vida ascética.

Mas en el segundo caso hemos dicho que la acción de los dones puede ser continua, aunque latente y no manifiesta. Cuando esto sucede, nuestra acción es la que predomina, y puede llamarse *nuestra,* pues se verifica por el ejercicio de nuestras potencias según su modo propio de obrar. Ya se ve que aun para esto necesitamos los auxilios del Espíritu Santo, y por eso solemos invocarle siempre que nos ponemos a hacer oración mental, sin pretender con ello que se nos dé la contemplación infusa. Por eso sostienen muchos autores que en cualquier meditación bien hecha interviene el auxilio de los dones. Y desde luego se comprende que tiene que ser así, pues la obra de la santificación de las almas al Espíritu Santo se atribuye, y alma que hace bien habitualmente su meditación, no podrá menos de ir aprovechando en la virtud, de irse santificando, aunque sea muy despacio.

¿Qué se sigue de aquí? ¿Que puede haber una contemplación adquirida por el influjo de los dones? De ninguna manera. Si este influjo cuando es así latente no viene sino en ayuda de nuestra flaqueza para que hagamos nuestras obras de una manera más perfecta, pero siempre dentro del radio de acción de nuestras facultades y según su modo propio, no podrá haber contemplación por ese influjo latente de los dones que, en absoluto, no pudiera tenerse sin ese influjo, lo mismo

que decimos de la meditación. Por consiguiente, o los dones actúan ya de una manera predominante, y entonces producen la contemplación infusa y pasiva, o actúan de una manera latente y como secundaria, siendo nuestra acción la que predomina, y entonces no tendremos más que la oración hecha por el ejercicio de nuestras facultades, por discursos y afectos. Bien es verdad que en el período de transición será difícil distinguir en algunos casos si predomina nuestra acción o la del Espíritu Santo; mas siempre tendremos que cuanto en nuestra oración haya de contemplación, otro tanto hay de infuso y sobrenatural.

5.ª En estas materias tan subidas, el argumento de autoridad es de un valor incontrastable. Ahora bien; de tres siglos a esta parte la mayoría de los autores, de distintas escuelas y procedencias, en un sentido o en otro, admiten la contemplación adquirida. ¿Es posible que todos se equivocaran?

Respuesta.—Varias cosas tengo que responder a esta objeción, que pondré por números separados.

1.º Dejando a un lado los Santos Padres, yo admito cuatro autoridades como indiscutibles: Santo Tomás de Aquino, San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús y San Francisco de Sales. Todos ellos son santos y tienen las aprobaciones de la Iglesia, empezando por Santo Tomás, cuya autoridad en materias místicas la misma Iglesia coloca por encima de todas (*imprimis adeat Divum Thomam*). Todas las demás autoridades serán más o menos aceptables, pero siempre discutibles, y desde luego inadmisibles si están en contra de estas cuatro lumbreras de la mística. Por consiguiente, la autoridad de estos autores pesa más que la de todos los otros juntos, y ninguno de ellos admite la tal contemplación, antes positivamente la rechazan, como de los tres primeros queda demostrado.

2.º Los autores que de verdad la admiten o hablan de contemplación adquirida, prescindiendo de los contemporáneos, no llegarán seguramente a tres docenas, muchos de los cuales carecen de toda autoridad en este punto. Y no concedo autoridad, en primer término, a los *manualistas,* como Meynard —mucho menos a los autores de textos o manuales de mística contemporáneos—, los cuales ya se sabe que en mística, como en cualquier otra ciencia, no hacen más que recoger lo que otros han dicho y reducirlo a método, sin una seria investigación personal acerca de cada una de las cuestiones que tratan. Del mismo modo rechazo la autoridad de algunos autores que la mencionan incidentalmente, pero que su doctrina nada tiene que ver con la de la contemplación adquirida. En este caso, por ejemplo, está Juan de Santo Tomás, eminente teólogo ciertamente, pero que no hace estudio particular de ella, y de la doctrina

teológica por él expuesta se pueden sacar argumentos suficientes para desecharla. En esta misma categoría se pueden incluir varios autores no teólogos que hablan de sus experiencias propias y emplean el lenguaje que entonces se había hecho corriente, llamando adquirida a una contemplación que por las cualidades que le atribuyen se ve que era infusa.

3.° A este tenor son poquísimos los autores que pueden citarse con alguna autoridad en favor de la contemplación adquirida. Mas aun los que se nombran como más decididos partidarios de ella, veamos a qué vienen a reducirla, según el testimonio de un padre Carmelita descalzo que ha hecho un estudio especial sobre los autores de su Orden que la defienden. "Tomás de Jesús —escribe el padre Gabriel de Santa María Magdalena, C. D.— advierte "*que la contemplación adquirida se llama más bien especulación*" (*De contempl. acquis...*, pág. 86). Esta afirmación se encuentra también en Felipe de la Trinidad: "Se llama la contemplación adquirida *más bien especulación* que contemplación" (*Summa Theol. myst.*, p. II, tr. I, d. 2, a. 2); y naturalmente, como siempre, Antonio del Espíritu Santo y Valgornera le siguen. Aun José del Espíritu Santo habla en el mismo sentido: "La contemplación infusa conoce de un modo mucho más luminoso y perfecto que la contemplación adquirida; y por eso los santos llaman de ordinario a esta última *especulación*, mientras que a la otra le llaman simplemente *contemplación*" (*Cursus*, t. II, D. 8, n. 38). Y lo que más es, este autor llega a aplicar a la contemplación adquirida el nombre de *meditación*: "Hablamos al presente —dice— de la contemplación adquirida, que bien se puede llamar (*non incongrue dicitur*) meditación, ya que es el término de la meditación y se adquiere por nuestra industria y nuestro esfuerzo" (l. c., D. 8, n. 38). Y ésta parece ser la terminología de Santa Teresa, que nos enseña que el alma debe *meditar* hasta que hubiere recibido la contemplación infusa" (1). Hasta aquí el padre Gabriel. Pues si no es más que eso, añado yo, la tan cacareada contemplación adquirida, muy bien llamada está meditación, ya que, como enseña Santo Tomás, *speculatio ad meditationem reduci videtur*. Bien es verdad que esos mismos autores en otras partes dicen cosas contrarias; mas por aquí se verá la autoridad que merecen los más aguerridos defensores de la contemplación adquirida cuando llegan a confesar que se reduce a la especulación o a la meditación.

4.° El siglo XVII en casi todos los órdenes fué un siglo de decadencia, particularmente en España: decadencia en la teología y filosofía escolásticas, decadencia en la literatura y arquitectura, decadencia en la

(1) P. Gabriel de Santa María Magdalena, C. D., apud Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, 6ª ed., t. II, p. 759.

política y el gobierno. ¿Qué extraño es que también en la mística, como derivación que es de la teología, se haya infiltrado una especie de conceptismo más o menos naturalista, si esa era la atmósfera que se respiraba? Rompiéronse los moldes de la tradición clásica vaciados en la misma objetividad de las cosas, para dar lugar a un descentrado dialectismo. No quiere esto decir que la sombra del siglo antecedente no se proyecte aún vigorosa sobre algunas personalidades de esta época, preservándoles del falso brillo del decadentismo imperante; mas estos son casos aislados y excepciones contadas, que confirman la regla general. Invocar, pues, la autoridad de los místicos del siglo XVII enfrente de los de otras edades, es lo mismo que acudir a Góngora para formar el gusto literario, o tomar por modelo a Churriguera para la construcción de los retablos de nuestros templos.

Creemos que con estas observaciones queda suficientemente contestada la objeción basada en la autoridad.

Conclusión.—Más de un año hace que comenzamos este estudio, el cual tantas veces hemos tenido que interrumpir por otras ocupaciones perentorias, y tocamos por fin su término con la ayuda de Dios. En él nos hemos propuesto demostrar la perfecta unidad específica de la contemplación cristiana, de donde se infiere también la perfecta unidad de vía y de santidad; y, consiguientemente, sin ninguna animosidad ni espíritu de polémica, buscando sólo la verdad con el deseo ardiente de que a todos nos ilumine, hemos tenido que refutar las doctrinas de la contemplación adquirida, como fuente de dualismo que viene a romper la unidad substancial de la vida cristiana.

No tenemos la pretensión de que éste sea un estudio perfecto; mas creemos sinceramente que los argumentos aquí propuestos merecen alguna atención de los que se dedican al estudio de estas materias. De todo corazón agradeceré cualquiera observación que se me haga para rectificar, aclarar o confirmar cualquiera de los argumentos o razones que aquí se alegan; lo que no me agradaría sería ver que este punto interesantísimo, especulativa y prácticamente se tratase a la ligera y en forma periodística, con frases generales, con párrafos hueros, con prejuicios y apasionamientos, como tantas veces se ha hecho, aun a propósito de este humilde ensayo. El que ha hecho un estudio sereno y detenido sobre una cuestión cualquiera, aun cuando se equivoque, tiene derecho a hablar, y a que se le oiga y se pese el valor de sus argumentos; mas el que nada de esto ha hecho, mejor será que no se aventure a emitir juicios, que serán verdaderos *prejuicios* y también *perjuicios*. Para los que de esta manera hablen o escriban, sólo tendré una oración suplicando al Señor los ilumine.

Mas por encima de toda la diversidad de opiniones, si de una manera más perfecta queremos hallar la verdad, preciso es que nos acerquemos a Dios —fuente de toda luz— con corazón sencillo y puro, que es el fin de toda oración, y por El seremos iluminados, según aquello del Salmo: "*Accedite ad eum et illuminamini; et facies vestrae non confundentur.*

INDICE

Dedicatoria, pág. 3.

Tesis general, pág. 5. Plan de la obra, pág. 7.

Capítulo I.—*Pruébase por argumentos teológicos que toda contemplación cristiana es infusa,* pág. 8.

Artículo 1.º: *La contemplación cristiana no procede formalmente de ninguna virtud*: a) No procede de la fe considerada en su esencia, pág. 9. b) Ni de la fe informada por la caridad, pág. 10. c) Ni de la fe acompañada de las otras virtudes morales, pág. 12. d) Ni de la fe en un grado superior de perfección, pág. 13. e) Ni de la fe, con otros hábitos adquiridos, pág. 14.

Artículo 2.º: *La contemplación cristiana procede formalmente de los dones del Espíritu Santo*: a) Es acto de los dones de inteligencia y sabiduría, pág. 17; diferencias entre las virtudes y los dones, pág. 18; cómo es visto Dios en la contemplación, pág. 19; la claridad de la contemplación perfecciona la oscuridad de la fe, pág. 20; armonía entre San Juan de la Cruz y Santo Tomás, pág. 21. b) La caridad es causa de los dones y, por medio de ellos, de la contemplación, pág. 23; tres grados de caridad, pág. 25. c) Las bienaventuranzas son actos de los dones, pág. 27; la 6.ª y 7.ª corresponden a la vida contemplativa, pág. 28.

Artículo 3.º: Por la autoridad de Santo Tomás se prueba que toda contemplación cristiana es obra de los dones, pág. 29; autoridad máxima del Angélico en materias místicas, pág. 30; autoridad de nuestros adversarios, pág. 31.

Capítulo II.—*Pruébase la tesis empíricamente o por inducción,* pág. 33; cuestión de método, pág. 34; los fenómenos a que se da el nombre de contemplación adquirida no suponen una especie distinta de la infusa, pág. 36.

Artículo 1.º: *Fenómenos que no son de contemplación*: a) La especulación, página 37; estado inactivo de la mente, *ib.* b) Juicio sintético que sigue a la meditación, pág. 39; de la meditación a la contemplación, pág. 40. c) Recogimiento adquirido, pág. 41; Santa Teresa de Jesús: diversos pasajes de sus obras, *ib.* d) Oración afectiva: tres grados de la misma, pág. 44.

Artículo 2.º: *Fenómenos que no son oración cristiana*: a) La contemplación teológica, pág. 46; no hay propiamente contemplación teológica y, si la hay, no puede ser oración, pág. 47; una dificultad, pág. 48.

Artículo 3.º: *Fenómenos que son de contemplación infusa*: a) Oración de simplicidad o de mirada amorosa, pág. 49; Santa Teresa, Bossuet, pág. 50. b) Oración de quietud, pág. 51. c) Oración de fe o en pura fe, pág. 52; San Juan de la Cruz y el padre La Puente, pág. 53; 1.º, San Juan de la Cruz no conoce más que una especie de contemplación, a la cual se pasa desde la meditación, pág. 53; 2.º, esta contemplación es infusa, pasiva, sobrenatural, dada por Dios, aunque el alma pueda disponerse activamente para recibirla, pág. 54; 3.º, para la contemplación se requieren las purgaciones pasivas y las iluminaciones divinas, que no pueden ser obra sino de

los dones, pág. 56; 4.°, la pureza de la fe no consiste en que ésta no vaya acompañada de otros hábitos sobrenaturales, de los cuales necesita para su perfección, sino en que no esté mezclada con ningún elemento natural o humano, pág. 57.

Capítulo III.—*Pruébase la tesis "ad absurdum", o por los inconvenientes que se siguen de no admitirla,* pág. 61; discordancias de nuestros adversarios, *ib.*

Artículo 1.°: Proposiciones de los que están conformes con nuestra doctrina, aunque difieren en el nombre, pág. 63.—Primera proposición: *La contemplación adquirida es sobrenatural;* diversos sentidos, pág. 64. a) Si lo sobrenatural se entiende *materialiter o quoad modum tantum,* esa contemplación sería inútil, pág. 64. b) Si se entiende *formaliter,* hay que decir que esa contemplación es infusa, pág. 65.—Segunda proposición: *La contemplación adquirida es de la misma especie que la infusa,* pág. 67. a) En este supuesto, no habría contemplación infusa *per se, ib.* b) El *modo* distinto supone especie distinta, pág. 68. c) Si la adquirida es de la misma especie que la infusa, es también infusa, pág. 70.—Tercera proposición: *La contemplación adquirida es camino para la infusa; absurdo que implica,* pág. 71. Cuarta proposición: *La contemplación adquirida no se da sin el influjo de los dones del Espíritu Santo;* absurdo que implica, pág. 71.

Artículo 2.°: Segunda serie de proposiciones en las que se contiene la doctrina de la contemplación adquirida, pág. 73.—Primera proposición: *La contemplación adquirida no es sobrenatural,* pág. 74. a) Destruye el concepto de lo sobrenatural, *ib.* b) No supone la gracia, ni la caridad, ni siquiera la fe, pág. 76. c) Supone un hábito de contemplación, pág. 77.—Segunda proposición: *La contemplación adquirida es de distinta especie que la infusa,* pág. 77, el fin de la oración, pág. 78.—Tercera proposición: *La contemplación adquirida puede conducir al alma a la más alta perfección lo mismo que la infusa;* la doble vía, pág. 79.—Cuarta proposición: *La contemplación adquirida no requiere la actuación de los dones,* pág. 81: 1.°, no podría atribuírse al E. S. la santificación de las almas, *ib.;* 2.°, esa contemplación sería inútil para la santificación, pág. 82.

Artículo 3.°: Peligros y parentescos, pág. 85. Hay una contemplación adquirida condenada por la Iglesia, *ib.* Parangón entre una y otra, pág. 87. Tendencia anticristiana, pág. 88.

Artículo 4.°: Inconvenientes prácticos, pág. 89.—1.° Se expone a perder el tiempo, pág. 90.—2.° Induce a soberbia y presunción, pág. 91.—3.° Produce desorientación en las almas, pág. 92.

Artículo 5.°: Contemplación ordinaria y extraordinaria, pág. 94.

Objeciones, pág. 97.

Conclusión, pág. 104.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01004 6979

PEQUEÑA BIBLIOTECA MISTICA

PUBLICADA BAJO LA DIRECCIÓN DEL

ILTMO. Y RMO. P. FR. ALBINO G. MENENDEZ-REIGADA, O. P.

OBISPO DE TENERIFE

TOMOS PUBLICADOS.

I. *La Ciencia del Amor* (2.ª edic.), por el Director de esta Biblioteca, 2 ptas.

II. *Album de un alma* (2.ª edic.), por el R. P. Fr. Victorino Osende, O. P., 2,50 ptas.

EN PRENSA.

III. *¿Dónde está tu Dios?*, por el Director de esta Biblioteca.

EN PREPARACIÓN.

IV. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *El Amor y las Obras.*

V. IDEM, *Lo que debemos creer.*

VI. BEATO ALBERTO MAGNO, *La unión con Dios.*

VII. IDEM, *Virtudes perfectas.*

VIII. V. JUAN TAULERO O. P., *Doctrina espiritual.*

Y otros muchos de acreditados autores antiguos y modernos.

PRECIO: 2 PESETAS.